

ثقافت لاہور

رہبان المبارک ۱۳۸۵ (جنوری ۱۹۶۶)

جلد ۱۵ _____ شماره

ادارہ تحریر
مدیر اعلیٰ

مدیر
رئیس احمد جعفری
اداکین

محمد عید فتح محمد حنیف ندوی

محمد جعفر بیلواری شاہد حسین رزاقی

پیشانی: چھ روپے _____ فی پوچھ: ۶۲ روپے

ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ لاہور

ترتیب

		مقالہ افتتاحیہ
۳	رئیس احمد جعفری	وطن پرستی یا حق پرستی
۷	ج ۱-۱	بزم ثقافت
		فکری و نظری
۹	محمد حنیف ندوی	شیعہ فرقہ
۰		احوال و مسائل
۲۶	محمد جعفر بھیلواری	کمسنی کی شادی اور فریج نکاح
		تواجد مخصوصی
۴۸	رئیس احمد جعفری	فرانس پر عربوں کی یلغار
۵۶	محمد اسحاق دریس پر سکال	مہری عورت کی رفتار ترقی
		بندہ سخن
۶۴	رئیس احمد جعفری	خالد کی تفسیر شاعری
۶۷		مطبوعاتِ ادارہ

مقام اشاعت	مطبوعہ	ناشر
ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور	دین محمد پبلشرز لاہور	محمد اشرف خان، سیکرٹری ادارہ

وطن پرستی یا حق پرستی؟

رئیس احمد جعفری

کون ہے جسے اپنے وطن سے محبت نہ ہو! وطن سے محبت عین اقتضائے فطرت ہے، حب الوطن من الایمان، صحیح حدیث ہو یا نہ ہو، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ وطن سے شیفتگی اور تعلق خاطر ایک خالص فطری جذبہ ہے۔ جس سرزمین پر ہم پیدا ہوئے، جہاں کی آب و گل سے ہماری نشو و نما ہوئی، جہاں کے کھینٹوں، باغوں، دریاؤں، اور جنگلوں سے ہم نے زندگی پائی، کیونکر ممکن ہے کہ اس کا ہم پر کوئی حق نہ ہو، اور اس حق کی بجا آوری ہم پر فرض نہ ہو۔ خود رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی مثال موجود ہے۔ جب آپ ہجرت پر مجبور ہوئے اور مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ چلے گئے تو آپ نے ارشاد فرمایا:

”لے مکہ تو مجھے بہ حد محبوب ہے لیکن تیرے باشندے مجھے رہنے نہیں دیتے۔“

غرض جہاں تک وطن سے فطری لگاؤ، تعلق خاطر، اور محبت کا سوال ہے اسلام نہ صرف اس سے منع نہیں کرتا بلکہ اس کی سوجھ بوجھ افزائی کرتا ہے۔

لیکن ایک چیز وطن سے بھی بڑی ہے۔ وطن ہی سے نہیں دوستوں اور رشتے داروں، بیٹوں اور بیٹیوں، ماں باپ، بھائی بہن، سب سے زیادہ بڑی ہے، وہ ہے صداقت، وہ ہے حق۔

اگر وطن میں اور سچائی میں تضادم ہو، تو ظاہر ہے اسی چیز کو اختیار کیا جائے گا جو اس کائنات میں سب سے زیادہ عظیم و جلیل ہے، یعنی سچائی!

لیکن تہذیب جدید کے کائے ہوئے فنون میں ایک بہت بڑا فتنہ وطنیت کا وہ تصور ہے جو مغرب

سے آیا ہے۔ یعنی وطن ہر چیز پر مقدم ہے۔ حق و صداقت صحتی اور ذیلی چیزیں ہیں۔ اصل چیز وطن ہے۔
 ”میں اپنے وطن کا ساتھ دوں گا خواہ وہ حق پر ہو یا ناحق پر۔“

یہ تصور ان لوگوں کے لیے توجہات اور حوصلہ کا پیام بن سکتا ہے جو مذہبی اقدار سے ناواقف ہوں یا جن کی نظر میں انسانی اور مذہبی اقدار کی کوئی وقعت نہ ہو۔ مغرب میں جو تکہ یہی کیفیت ہے لہذا یہ تصور اس کو زیب بھی دیتا ہے اور مردوں بھی ہے۔ لیکن کیا مشرق کے لیے بھی یہ تصور کوئی وقت رکھتا ہے؟ مشرق جسے اپنی مذہبیت پر نانا ہے اپنی صداقت پر تکی پر فخر ہے، اپنی سچائی پر گمنڈ ہے، کیا مشرق اسے گواہ کر سکتا ہے کہ اپنا وطن اگر ناحق پر ہو تو بھی آنکھ بند کر کے اس کا ساتھ دیا جائے! اگر ایسا ہو تا تو انبیاء صرف مشرق میں پیدا نہ ہوتے۔ ان کا پیام حق و صداقت کا پیام تھا۔ اور کسی خاص خطے کی خاک سے متعلق نہ تھا۔

مشرق کی روحانی، انسانی اور مذہبی اقدار کا بھارت اپنے آپ کو محافظہ و نگہبان خیال کرتا ہے۔ گماندہی جی بھی پیام لے کر مہمان میں آئے تھے اور آج بھی بار بار اس پیام کو بھارت کے ایوانِ خسروی سے فخر و ناز کے ساتھ دہرایا جاتا ہے۔

آج گاندھی جی دنیا میں نہیں ہیں لیکن ایسا بھی نہیں ہے کہ بڑے لوگوں سے ہندوستان خالی ہو گیا ہو۔ رادھا کرشنن کا شمار دنیا کے چند بڑے مفکروں اور فلسفیوں میں ہوتا ہے۔ وہ سیاست دان بھی نہیں تھے۔ جواہر لال نہرو نے ایک سیاسی لیڈر کی حیثیت سے انھیں ہندوستان کا نائب صدر، اور یا صدر نہیں بنایا تھا۔ ان کی روحانیت، ان کی مشرقیت، ان کی حق پرستی، ان کی صداقت شہادی یہ چیزیں تھیں جو نہرو کے دل میں گھر کر گئی تھیں۔ یہ اوصاف تھے جن کی بنا پر ایک مسلم اخلاق مسندِ ندیس سے اٹھ کر ایوانِ حکومت میں پہنچ گیا تھا۔ اس لیے نہیں کہ اباب سیاست کو سیاست کے داؤں پر کھلے۔ اس لیے بھی نہیں کہ وہ اپنی سیاست دانی کا سکہ بٹھائے۔ صرف اس لیے کہ گرتے ہوؤں کو تھام لے۔ غلط چلنے والوں کو روک دے۔ رہنمائی کرے سیاست گری میں نہیں۔ اخلاق میں، روحانیت میں، انسانیت میں۔ اباب دنیا اگر بھٹکیں وہ انھیں راہِ راست دکھائے۔ وہ جب پستی کے خار میں گرنے لگیں انھیں ہاتھ پکڑ کر کھینچ لے۔

وہ جاہل باطل کی طرف برہمیں ان کا راستہ روک کر کھڑا ہو جائے جب وہ حق سے رشتہ منقطع کر لیں تو وہ بھی انہیں کچھ ٹرے۔ ان سے ترک تعلق کرے۔ ایک مسلم اخلاق کا کردار بھی ہوتا ہے۔ ایک روحانی شخص کی سیرت اس سے مختلف ہو ہی نہیں سکتی۔ ایک جو بات حق کے سوا کچھ نہیں کر سکتا۔ فرانس جی الجزائر پر بے پناہ مظالم توڑ رہا تھا تو پال سارتر نے کیا اپنے وطن کے خلاف علم بغاوت بلند نہیں کیا تھا؟ برطانیہ کی شہنشاہیت ہو مں جورج الارض، استعمار پسندی اور جہنم جنگ آزمائی کے خلاف کیا برٹینڈرسل نے اپنے وطن کے خلاف کلمہ حق کہہ کر تکلیفوں اور مصیبتوں کو خندہ پیشانی کے ساتھ نہیں بھینچا؟ پھر رادھا کرشنن سچائی کا علم بلند کرنے کے بجائے اپنے وطن کے جنگ پسند دل اور سیاست دانوں کے آلہ کار کیسے بن گئے؟ کیا بھارت کی عظمت ماضی کو مغرب کے سامنے اس طرح رسوا اور سرنگوں ہونا تھا؟ فلسفی، مفکر، معلم اخلاق اور مشرب روحانیت کے پیشوا رادھا کرشنن سے زیادہ اس حقیقت کا شناسا اور کون ہو سکتا ہے۔ اس حکومت نے جس کے وہ برس یا برس سے نائب صدر اور پھر صدر رہتے چلے آئے ہیں، کشمیریوں کا حق ارادیت بہ بانگ دہل تسلیم کیا تھا، اور رائے شماری کا وعدہ کیا تھا۔ اور اپنے دستور میں کشمیر کی مستقل اور منفرد حیثیت کو تسلیم کیا تھا۔ لیکن ان کے سامنے اس دستور کی دھجیاں اڑتی رہیں اور وہ تو یقینی دستخط ثبت کرنے کے سوا کچھ نہ کر سکے۔ کشمیر کا صدر ریاست "گورنر" بنادیا گیا۔ کشمیر کا "پریمیئر" صرف چیف منسٹر رہ گیا۔ وہ تمام دفعات و دستور ہند سے حذف کر دی گئیں جو کشمیر کی مستقل اور منفرد حیثیت کی ضمانت تھیں۔ کاغذات ان کے سامنے آئے اور انہوں نے بے چوں و چرا دستخط کر دیے۔ کیا ایک حق پرست کا عمل یہی ہوتا ہے کیا ایک معلم اخلاق اپنی سطح سے اتنا نیچے بھی اتر آتا ہے۔ کیا روحانیت سے شغف رکھنے والا کوئی شخص اپنے سامنے حق و صداقت کا قتل عام اس سعادتمندی کے ساتھ برداشت کر سکتا ہے؟ ہندوستان نے کشمیر کے باشندوں پر زندگی جبرن کر دی۔ معاہدات بالائے طاق رکھ دیے۔ دستور میں ترمیم کر دی مگر ہندوستان کا صدر مملکت جو صاری دنیا کو حق و صداقت کا درس دیتا ہے کچھ نہ کر سکا۔ تغور تو لے چورخ گرداں تغور۔

بھارت اور پاکستان کی جنگ سے پہلے رادھا کرشنن نے وعظ کیا تھا۔ امن کا، دوستی کا برادری کا، بچائی پر قائم رہنے کا۔ عدم تشدد کا۔ لیکن کچھ ہی عرصے بعد جب جنگ شروع ہوئی تو عدم تشدد کا یہ اڈنار اپنے اہل وطن کو لدا کر رہا تھا۔ انھیں آمادہ کر رہا تھا کہ خون بنائیں۔ شہر ویران کر دیں۔ آبادیاں اجاڑ دیں۔ صرف جنگ آزمائشی دشمن پر حملہ نہ کریں۔ شہری آبادی پر بھی بم برسائیں۔ نہتوں کو بھی قتل کریں، اور اس طرح اپنی دھاک بٹھا دیں — وعظ ہم بھی کہتے ہیں، لیکن دیان توپ سے!

اور پھر جنگ کے عین عالم شباب میں جب گاندھی جی کی برسی منائی گئی تو ایک مرتبہ رادھا کرشنن کی زبان پر عدم تشدد کا پرچار تھا — فلسفی خود اپنے آپ میں تو کم ہو جاتا ہے لیکن دنیا کو بے وقوف سمجھنے والا اور دنیا کو بے وقوف بنانے والا فلسفی صرف خاکِ سب سے نمودار ہو سکتا تھا۔

فائر بندی کے بعد بھارت کے فلسفی، معلم اخلاق اور سرپا روجانیت صدر مملکت کی فوج نے جنگ بندی لائن کی مسلسل اور متواتر خلاف ورزیاں شروع کر دیں۔ اس صدر مملکت کے وزیر اعظم نے غیر مشروط طور پر سلامتی کونسل کی تجویز منظور کی اور پھر فوراً اس میں کیرے بچانے لگا۔ ایک مرتبہ پھر جھوٹ بولا ایک مرتبہ پھر اس نے عہد شکنی کی ایک مرتبہ پھر اس نے دھوکا دیا۔ لیکن یہ فلسفی، معلم اخلاق اور سرپا روجانیت صدر مملکت بجائے اس کے کہ استغناء دے دیتا اپنے وزیر اعظم کو راہِ راست پر لاتا۔ دامن پھیلا کر دنیا سے ہلاکت آفریں ہمتیاروں، ساز و سامان جنگ اور اسلحہ کی بھیک مانگنے نکل کھڑا ہوا۔ گونا مراد آیا لیکن اپنی جگہ مہنٹائی کا سامان میا کر آیا — کتنا عجیب ہے یہ فلسفی، ابوالمول سے بھی زیادہ عجیب، جو تم سے شہر میں دو چار ہوں تو کیونکر ہوں؟

بزمِ ثقافت

جناب شیخ محمد سعید صاحب ایم۔ اے پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور کے خدمات، ادارے نے حکومت سے متعارف کیے ہیں۔

شیخ صاحب علمی حیثیت سے ایک اونچے مقام پر فائز ہیں۔ ان کا مطالعہ بہت وسیع ہے۔ فلسفہ و منطق تو ان کی جولان گاہ ہیں۔ علوم اسلامیہ سے نہ صرف انھیں غیر معمولی دلچسپی ہے بلکہ اس فن سے وہ عملی تعلق رکھتے ہیں۔ وہ اچھے مفکر اور اچھے اہل قلم ہیں۔ انتظامی صلاحیتیں بھی رکھتے ہیں۔ بے انتہا محنتی اور فرض شناس ہیں۔ ادارہ کو ان جیسی ہستی کی ضرورت تھی اور ہمیں مسرت ہے کہ ادارہ کو ان کی خدمات سے بہرہ ور ہونے کا موقع مل گیا۔ اور ہمیں یقین ہے کہ ان کا وجود ہر اعتبار سے ادارہ کے لیے شاندار ثابت ہو گا۔

ادارہ ثقافت اسلامیہ نے اپنے سامنے جو مقصد رکھا ہے، وہ یہ ہے کہ اسلام کو اس کے صحیح خال و خط کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کیا جائے، اور اس کی صورت صرف یہ ہے کہ اسلام جو کچھ ہے اس کو اسی طرح پیش کیا جائے۔ وہ صورت نہ پیش آئے جس کے لیے اقبال نے کہا ہے :

احکام ترے حق ہیں مگر اپنے مفسر

تاویل سے قرآن کو بنا سکتے ہیں پازند

اس وقت تک ادارہ سے جتنی کتابیں بھی شائع ہوئی ہیں، اور جن کا پروگرام بنایا گیا ہے ان میں

اسی نیچ کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اکابر علم ادارہ کے خدمات کا اعتراف کرتے ہیں۔ ہمارے اکیڈمک ڈائریکٹر میاں محمد شریف صاحبؒ کی سرکردگی میں، اسلام کے ان قوانین کو جو معاملات سے تعلق رکھتے ہیں، قرآن و سنت کی روشنی میں، پوری دیانت فکر کے ساتھ مدون کرنے کی کوشش کی جا رہی تھی۔ اس سلسلے میں اہل علم کی ایک جماعت مصروف کار ہے۔ وقتاً فوقتاً جس کی کارروائیوں کا جائزہ لیا جاتا رہتا ہے۔

ہمیں یقین ہے پایہ تکمیل تک پہنچنے کے بعد یہ کام نہ صرف قانون دان اصحاب کے لیے بہترین ماخذ کا کام دے گا، بلکہ دوسرے طالبان حق بھی اس سے پورا فائدہ اٹھائیں گے

نوعیت اختلاف

(۱۲)

محمد حنیف ندوی

۱۔ پانچواں گروہ خطابیہ کا "المفضلیہ" ہے۔ جسے غلو پسند طائفہ کا دسواں فرقہ کہنا چاہیے۔ انھیں 'المفضلیہ' اس بنا پر کہتے ہیں کہ ان کا سربراہ 'المفضل' نامی ایک شخص تھا جو صیرفی (روپے پیسے کی تجارت کرنے والا) تھا۔ یہ لوگ بھی الخطابیہ کے دوسرے فرقوں کی طرح جعفر کی ربوبیت کے قائل تھے۔ اور انھوں نے بھی اپنے لیے نبوت و رسالت کے دعووں کو خاص کر رکھا تھا۔ ان کا الخطابیہ کے دوسرے گروہوں سے صرف ابی الخطاب کے معاملہ میں اختلاف تھا۔ جعفر نے صراحتاً اس سے برأت کا اظہار کر دیا تھا۔

اس طرح وہ تمام افراد جنھوں نے امامت کو بنی ہاشم کے ہاں سے نکالا اور علی کے بارے میں نص کے قائل ہوئے، اور پھر خود زمام خلافت کو اپنے ہاتھ میں لے لیا، چھ ہوتے ہیں۔ عبد اللہ بن حرب الکندی۔ بیان بن سمعان التیمی۔ المغیر بن سعید۔ ابو منصور۔ الحسن بن ابی منصور اور ابو الخطاب الاسدی۔ اس کا یہ خیال تھا کہ وہ بنی ہاشم سے افضل ہے۔

ہمارے اس زمانہ میں بھی کچھ لوگ سلمان فارسی کی الوہیت کے قائل ہیں۔ اور صوفیہ میں ایسے

اے مشہور صحابی ہیں۔ متعدد لوگوں کی غلامی میں رہے اور بالآخر اسلام کے طوق غلامی کو اس اخلاص سے زیب گھو لیا کہ رشتہ و نسبت کے تمام تعلقات اس کے مقابلہ میں بچ نظر آئے۔ چنانچہ تاباری میں (باقی صفحہ ۱۳)

عابد و زاہد بھی پائے جاتے ہیں جو حلول کو مانتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ بعض شخصوں میں حصول کیے ہوئے ہے۔ اور یہ ہو سکتا ہے کہ وہ کسی انسان یا درندے وغیرہ میں حلول فرمائے۔

اس عقیدہ کے لوگ جب کسی چیز کو دیکھ کر پسند کرتے ہیں تو کہہ اٹھتے ہیں کیا معلوم اللہ نے اس میں حلول کر رکھا ہو۔ یہ شریعت کو چنداں اہمیت نہیں دیتے۔ ان کا کہنا ہے کہ انسان کے لیے کوئی شے بھی فرض نہیں جتنی کہ عبادت بھی ضروری نہیں بشرطیکہ یہ اپنے معبود کے وصال سے بہرہ مند ہو جائے۔

۱۱۔ غلو کرنے والوں کا کیا رحوال فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ روح القدس سے مراد اللہ کی ذات ہے۔ جس نے اولاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں حلول فرمایا۔ پھر علی میں، پھر حسن میں۔ پھر حسین میں۔ پھر علی بن حسین میں۔ پھر محمد بن علی میں۔ پھر جعفر بن محمد بن علی میں۔ اور اسی طرح علی الترتیب موسیٰ بن جعفر۔ علی بن موسیٰ بن جعفر۔ محمد بن علی بن موسیٰ۔ علی بن محمد بن علی بن موسیٰ۔ حسن بن علی بن محمد بن علی بن موسیٰ اور محمد بن حسن بن علی بن محمد بن علی میں اللہ نے حلول کیا۔ یہ سب حضرات ان کے نزدیک خداؤں کا رعبہ رکھتے ہیں جن میں باری باری الوہیت (خدا) منتقل ہوتی رہی۔ ان کے نقطہ نظر سے اللہ جسوں میں داخل ہو سکتا ہے۔

۱۲۔ غلو کرنے والوں کی بارہویں قسم علی کو خدا قرار دیتی ہے۔ اور آنحضرتؐ کی تکذیب کرتی ہے بلکہ ان کے بارے میں گالی گلوچ سے بھی کام لیتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ علی نے تو انھیں اس

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

ان کو سلمان بن اسلام کے پُرغفار نام سے پکارا گی ہے ان کے علم و ذہد کا دور دور تک چرچا تھا۔ صحابیوں کعب بن جحرہ۔ انس اور ابن عباس وغیرہ نے ان سے روایت کی۔ ان کی عمر کے بارہ میں ابھی خاصی اضافہ طرازا ہوئی ہے۔ کوئی ڈھائی سو سال بتاتا ہے۔ کوئی ساڑھے تین سو سال کہتا ہے۔ ذہبی نے ان سب روایات کو بیان کر کے بعد تحقیقی رائے یہ دیا ہے کہ انھیں اسی کے لگ بھگ سمجھنا چاہیے۔

یہ بھی تھا کہ یہ ان کے احکام کو پہنچائیں۔ لیکن یہ خود نبی بن بیٹھے۔

۱۳۔ غلو برتنے والے فرقوں میں تیرھواں گروہ 'اشریعی' کے ماننے والوں کا ہے۔

یہ یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے پانچ شخصوں میں حلول فرمایا۔ آنحضرتؐ میں۔ علیؑ میں۔ حسن و حسینؑ میں۔ اور فاطمہؑ میں۔ اور یہ سب ان کے نزدیک خدا ہیں۔ یہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں طعن و تشنیع سے کام نہیں لیتے۔ اور نہ وہ باتیں ہی کہتے ہیں جو 'الشرعی' کے پیروکار رکھتے ہیں۔ جن کا ذکر ابھی ابھی ہو چکا ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ ان پانچ شخص کی جن میں کہ اللہ تعالیٰ نے حلول فرمایا۔ پانچ اہلداد ابھی ہیں۔ او وہ یہ ہیں، ابوبکر، عمر، عثمان، معاویہ اور عمرو بن العاص۔ پھر ان اہلداد کے بارے میں ان کی دو رائیں ہو گئیں۔ بعض نے تو کہا کہ اہلداد کا ہونا اچھا ہے۔ کیونکہ ان پانچ شخصوں کی خوبیوں کو ان پانچ اہلداد کے بغیر جاننا ممکن نہیں۔ اس پہلو سے ان کا وجود بہتر ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ اہلداد لائق مذمت ہیں اور کسی حالت میں بھی ان کی تشریف نہیں ہونی چاہیے۔

الشرعی کے متعلق روایت ہے کہ یہ اپنے بارہ میں یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں حلول کر رکھا ہے۔

یہ بھی روایت ہے کہ روافض کا ایک فرقہ "نیریہ" ہے جو 'نیری' کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ باری تعالیٰ نے نیری میں حلول کر رکھا ہے۔

۱۴۔ غلو برتنے والوں میں چودھواں فرقہ "السیہ" کے نام سے موسوم ہے جو عبد اللہ بن سباؓ

سے فرقہ بندی کا سربراہ حضرت علیؑ کی الوہیت کا قائل تھا۔ چنانچہ ایک مرتبہ حضرت علیؑ کے سامنے اس نے کہا کہ آپؑ ہی نے زمین بنائی ہے اور آپؑ ہی کے دست قدرت میں رزق ہے۔ حضرت علیؑ نے اسے ان لمحات خیالات کی بنا پر جلاوطن کر کے سا باط بیچ دیا۔ حافظ ابن حجرؒ کا کہنا ہے کہ حضرت علیؑ نے اسے آگ میں جلا ڈالنے کی مہمنازی تھی۔ اول اول یہ حضرت عثمانؓ کے دور میں نمودار ہوا، اور ان کے خلاف سازش کی آگ بجھائی۔ پھر حضرت علیؑ کے حامیوں میں متفرک ہوا۔ اس کے بعد کیا ہوا۔ اس کا کچھ پتہ نہیں چلتا۔ کہا جاتا ہے دراصل یہ یہودی تھا۔ اسلام کا لبادہ اس نے اس لیے اوڑھ رکھا تھا کہ لوگ ان کو قریشی مان لیں۔

کے پیروکاروں سے تعبیر ہے۔ ان کا عقیدہ ہے علی کا انتقال نہیں ہوا۔ اور یہ کہ وہ قیامت سے پہلے پھر دنیا میں آئیں گے۔ اور دنیا کو اسی طرح عدل سے بھر دیں گے جس طرح کہ اب ظلم و جور سے بھری ہوئی ہے۔
عبداللہ بن سبا کے بارہ میں مذکور ہے کہ اس نے حضرت علی علیہ السلام سے کہا تھا
انت انت تو تو ہی ہے

نسبہٴ رجعت کے قائل ہیں۔ یعنی یہ کہ مرنے کے بعد دنیا میں لوٹ کے آئیں گے۔ سید حمیری رجعت کو مانتا تھا۔ اسی کے متعلق اس کا یہ شعر ہے

الی یوم یؤوب الناس فیہ الی دنیا بعد قبل الحساب
اس دن تک جب کہ لوگ اس میں۔ یوم الحساب سے پہلے پھر اپنی اسی دنیا میں لوٹ کر آئیں گے
۱۵۔ غلو و افراط کے حامیوں کا پند و حوال فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ عز و جل نے سب باتوں کو
کو اللہ عزوجل کے سپرد کر دیا تھا۔ اور تخلیق کائنات کے اختیارات اسے دیے تھے۔ چنانچہ آپ ہی
نے یہ دنیا بنائی، اور اس کے نقشوں کو سنوارا۔ اللہ سبحانہ نے اس میں سے کسی چیز کی بھی تخلیق نہیں کی۔
اس گروہ میں کے اکثر لوگ حضرت علیؑ کے بارہ میں بھی یہی کہتے ہیں۔ ان کی رائے میں ائمہ شریعت کو
منسوخ کر دینے کے مجاز ہیں۔ ان پر فرشتوں کا نزول ہوتا ہے۔ ان سے معجزات ظاہر ہوتے ہیں۔
اور ان کی طرف وحی بھی بھیجی جاتی ہے۔

ان میں ایسے لوگ بھی ہیں جو ابر کو دیکھ کر اسلام علیک کہتے ہیں۔ اور سمجھتے ہیں کہ اس میں حضرت
علی رضوان اللہ علیہ بہناں ہیں۔ انھیں کے بارہ میں ایک شاعر نے کہا ہے

برئت من الخوارج است منهم من الغرال منهم وابن باب

ومن قوم اذا ذکر و اعلیٰ یردون السلام علی السحاب

میرا خوارج سے کوئی تعلق نہیں۔ نہ ان میں غرال اور ابن باب ہی سے کوئی رشتہ ہے

میں ان لوگوں سے بھی برأت کا اظہار کرتا ہوں کہ جب علی کا ذکر آئے تو یہ ابر کو سلام کہتے ہیں

شیعہ کی تین قسموں میں دوسری قسم جن کا ذکر ہم کر چکے ہیں، روافض ہیں جو تین فرقوں پر مشتمل ہیں۔

انھیں روافض اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ابوبکرؓ و عمرؓ کی خلافت کو ٹھکرا دیا (رفض کے معنی ٹھکرا دینے اور چھوڑ کر دینے کے ہیں)۔ ان سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ آنحضرتؐ نے علیؓ بن ابوطالب کو خلیفہ قرار دیا تھا۔ اور اس حقیقت کا اعلان و اظہار بھی کر دیا تھا۔ اس پر ان تمام حلقوں کا اجماع ہے کہ آنحضرتؐ کے انتقال کے بعد اکثر صحابہ نے آپؐ کی پیروی نہ کر کے گمراہی اختیار کی۔ اور یہ کہ امامت نص اور توقیف (اطلاع جو شارع کی طرف سے ہو) کی رہنمائی منت ہے۔ اور یہ کہ یہ قرابت سے بغیر ہے۔ نیز یہ کہ امام کے لیے تقیہ کے عالم میں اپنی امامت کا انکار کر دینا جائز ہے۔ احکام میں اجتہاد کی جگہ صورتوں کو انھوں نے باطل ٹھرایا ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ امام وہی ہونا چاہیے جو سب لوگوں سے افضل ہو۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ علیؓ اپنی تمام باتوں میں برسرِ حق تھے۔ اور امور دین میں ان سے کبھی بھی کوئی بھولی چوک نہیں ہوئی۔ کا ملیہ یعنی ابوالکامل کے پیروکاروں نے ائمہ اس موقف کی تائید نہیں کی۔ ان کی رائے میں حوام تو اس بنا پر کفر کے مرتکب ہوئے ہیں کہ انھوں نے علیؓ کی اقتداء نہیں کی۔ اور علیؓ اس وجہ سے کافر ہوئے کہ انھوں نے خلافت کا مطالبہ نہیں کیا۔ ائمہ بور کے خلاف خروج و بغاوت کو یہ لوگ ناجائز جانتے تھے۔ ان کا اس معاملہ میں یہ عقیدہ تھا کہ خروج کا حق صرف اس امام کو ہے کہ جس کی امامت نص پر مبنی ہو۔ کا ملیہ کے سوا روافض کے چودہ فرقے ہیں۔ ان سب کو امامیہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ علی بن ابی طالب کی امامت منصوص (نص پر مبنی) ہے۔

۱۔ ان میں کا پہلا فرقہ قطعہ ہے۔ انھیں قطعہ اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ یہ "موسیٰ بن جعفر بن محمد بن علیؓ" کی موت کو قطعی و یقینی خیال کرتے ہیں۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد علی بن ابی طالب کو خلیفہ مقرر کیا تھا۔ اور اسی سلسلہ میں ان کے نام اور شخصیت کی تصریح فرمائی تھی۔ اور علیؓ نے اپنے بیٹے حسن بن علیؓ کے بارہ

میں نص کی تھی۔ اور حسن نے اپنے بھائی حسین بن علی کے متعلق خلافت کی وضاحت کر دی تھی۔ اسی طرح حسین بن علی نے اپنے بیٹے علی بن حسین سے متعلق، اور علی بن حسین نے اپنے بیٹے محمد بن علی کے بارہ میں۔ اور محمد بن علی نے اپنے بیٹے جعفر بن محمد کے بارہ میں، اور جعفر بن محمد نے موسیٰ بن جعفر کے بارہ میں نص کی ہے۔ اور موسیٰ بن جعفر نے اپنے صاحبزادے علی بن موسیٰ اور علی بن موسیٰ نے اپنے صاحبزادے حسن بن علی بن محمد بن علی بن موسیٰ سے متعلق نص سے کام لیا۔ اور یہ وہی ہیں جو سائرس رہتے تھے۔ اور حسن بن علی نے اپنے صاحبزادے محمد بن الحسن بن علی کے بارہ میں تصریح کی۔ اور یہی وہی امام ہے جو نظروں سے اوجھل ہے۔ اور جس کا انتظار کیا جا رہا ہے جس کے متعلق ان کا دعویٰ ہے کہ وہ ظلم و جور سے بھر جانے کے بعد دامن زمین کو عدلی و انصاف سے بھرے گا۔

۲۔ ان میں کا دوسرا فرقہ 'کیسانیہ' ہے۔ اور یہ گیارہ فرقوں پر مشتمل ہیں۔ 'کیسانیہ' کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ 'المختار' جس نے خود ج (دعاوت) کیا، امام حسین کے خون کو بنائے مطالبہ ٹھہرایا، اور محمد بن الحنفیہ کی بیعت پر لوگوں کو آمادہ کیا اس کو 'کیسان' بھی کہا جاتا تھا۔ یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مولیٰ تھے۔

۲۔ کیسانیہ کے پہلے فرقے کا جسے روافض کا دوسرا فرقہ کہنا چاہیے، عقیدہ یہ تھا کہ علی بن ابی طالب نے اپنے بیٹے 'محمد بن الحنفیہ' کی امامت کی تصریح فرمائی تھی۔ یہی وجہ ہے انھوں نے بصرہ کی لڑائی میں پرچم انھیں کو عطا کیا تھا۔

۳۔ روافض کا تیسرا فرقہ جو کیسانیہ کا دوسرا فرقہ ہے یہ رائے رکھتا تھا کہ علی بن ابی طالب نے اپنے بیٹے حسن بن علی کے حق میں نص کی تھی۔ اور حسن نے اپنے بھائی حسین بن علی کے بارہ میں نص کی تھی۔ اور حسین بن علی نے اپنے بھائی محمد بن علی سے متعلق امامت کی تصریح کی تھی، جنھیں "محمد بن الحنفیہ" کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

۴۔ روافض کا چوتھا فرقہ 'الکربیہ' ہے جو 'کیسانیہ' کا تیسرا فرقہ ہے۔ یہ 'ابو کرب الصفری'

کے ماننے والوں سے تعبیر ہے۔

ان کا یہ خیال تھا کہ محمد بن الحنفیہ، جبالِ رضوی میں زندہ ہیں۔ شیران کی دائیں طرف اور چپا ان کی بائیں طرف کھڑے پہرہ دے رہے ہیں۔ کھانے پینے کی چیزیں صبح و شام اس وقت تک انھیں ملتی رہیں گی جب تک کہ یہ غار سے نکل کر ظاہر نہیں ہو جاتے۔ ان کی رائے میں ان کا اس حال پر صابر و شاکر رہنا کہ مخلوق سے الگ تھلگ، اور ان کی نظروں سے اوجھل ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ایسی تدبیر سے متعلق ہے جس کو سوا اس کے اور کوئی نہیں جانتا۔ کثیر شاعر اسی کا قائل تھا اور اس کے ان اشعار میں اسی حقیقت کا اظہار ہے

الا ان الائمة من قریش ولالة الحق اربعة سوا
المة بلا شبه قریش میں سے ہیں۔ یہ چاروں حق کے پارباں ہیں اور ہم رتبہ ہیں۔
علی، والاشلالة من بنیہ همما لاسباط لیس بھم خفاء
ایک ان میں علی ہیں، باقی تین ان کے بیٹے ہیں۔ یہ ایسے بیٹے ہیں کہ جن کا حسب و نسب
ڈھکا چھپا نہیں۔

فسبط سبط ایمان وبر وسبط غیبہ کسی بلاء
چنانچہ ان کا ایک بیٹا تو ایمان اور نیکی سے بہرہ ور ہے۔ اور ایک ایسا ہے کہ جس
کو کمرہ بلانے اپنے دامن میں چھپا لیا ہے۔
فسبط لایذوق الموت حتی یفقد الخیل یقصد مها اللواء

۱۵ مدینہ میں ایک پہاڑ کا نام ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ محمد بن حنفیہ اس میں پھپھے بیٹھے ہیں۔
۱۶ یہ کثیر بن عبد الرحمن بن ابی جہم ہے۔ مشہور اموی شاعر ہے۔ اسے کثیر غزہ بھی کہا جاتا ہے غزہ ہے
حاجیبیہ کے نام سے بھی اس نے پکارا ہے۔ اس کی معشوقہ ہے جس کی رعایت سے اس نے قتیب کے بہت
سے اشعار لکھے ہیں۔ یہ تنازع ادراج کا قائل تھا۔

محمد بن الحنفیہ ظہور فرما ہوں۔

۹۔ رد افض کا نواں فرقہ (جسے کیسانہ کا آٹھواں فرقہ کہنا چاہیے) یہ سمجھتا تھا کہ ابو ہاشم کے بعد مصعب خلافت کے سنی دار محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس ہیں۔ اور یہ بات وہ اس وجہ سے کہتے تھے کہ ابو ہاشم کا جب شام سے لوٹتے ہوئے مقام 'مشرافہ' پر انتقال ہوا تو انھوں نے ان کے سنی میں وصیت کی تھی۔ ان کے بعد محمد بن علی نے اپنے بیٹے 'ابراہیم بن محمد' کو وصی ٹھہرایا۔ اہل ابراہیم بن محمد نے ابی العباس کو وصی قرار دیا۔ اور اسی طرح یہ سلسلہ خلافت بر بنائے وصیت، ابو جعفر منصور تک پہنچتا ہے۔

پھر ان میں کے بعض نے اس قول سے رجوع کیا اور یوں کہا کہ آنحضرتؐ نے عباس بن عبدالمطلب کے سنی میں نص کی تھی۔ اور انھیں امام چنا تھا۔ انھوں نے اپنے بیٹے عبداللہ کو امام مقرر کیا اور عبداللہ نے اپنے بیٹے علی بن عبداللہ کے سنی میں امامت کی وصیت کی۔ پھر اسی انداز سے انھوں نے سلسلہ امامت کو چلایا یہاں تک کہ نوبت ابو جعفر منصور تک پہنچی۔ اس خیال کے لوگوں کو 'راوندیہ' کہتے ہیں۔ ابو مسلم کے بارے میں یہ گروہ دو فرقوں میں بٹ گیا۔ ایک تو اس بات کا قائل ہوا کہ ابو مسلم مارا گیا۔ انھیں 'رزامیہ' کہتے ہیں۔ جو ایک شخص 'رزام' کی طرف منسوب ہے۔ دوسرے نے یہ کہا کہ ابو مسلم مرانہیں بلکہ بقیہ حیات موجود ہے۔ اسے 'ابو مسلمیہ' کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ انھوں نے اپنے اسلاف کے خلاف کسی حوام چیزوں کو حلال ٹھہرایا۔

۱۰۔ رد افض کا دسواں فرقہ 'حربیہ' ہے۔ جو عبداللہ بن عمرو بن حرب کے پیروکاروں سے

۱۱۔ یہ ابو مسلم کوں ہے اس کی شخصیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کی رائے میں یہ عبدالرحمن بن مسلم ہے۔ بعض کے خیال میں یہ وہی عثمان خراسانی ہے جو دعوت عباسیہ کا علمبردار تھا۔ اور کچھ لوگوں نے اسے ابراہیم بن یسار بن سدوسی کے نام سے پکارا۔ جس نے ابراہیم الامام کے کہنے پر اپنا نام بدل لیا۔ اور پچھلے ابراہیم کے عبدالرحمن کہلایا۔

تعبیر ہے۔ یہ کیسانہ کا نواں فرقہ ہے۔

اس گروہ کی یہ رائے تھی کہ ابو ہاشم عبداللہ بن محمد بن الحنفیہ نے عبداللہ عمرو بن حرب کو امام ٹھہرایا تھا۔ اور اس میں ابو ہاشم کی روح ہی نے گویا دوسرا قالب اختیار کر لیا تھا۔ پھر ان لوگوں پر عبداللہ بن عمرو بن حرب کا جھوٹ کھل گیا۔ اور یہ امام کی تلاش میں مدینہ کی طرف روانہ ہوئے۔ یہاں ان کی ملاقات عبداللہ بن معاویہ بن عبداللہ بن جعفر بن ابی طالب سے ہوئی۔ انھوں نے ان کو اپنی امامت کی دعوت دی جس کو انھوں نے بہ دل مان لیا۔ اور ان کے دھی ہونے کا بھی دعویٰ کیا۔ عبداللہ بن معاویہ کے بارے میں ان میں تین گروہ پیدا ہو گئے۔ ایک گروہ نے تو کہا کہ ان کا انتقال ہو گیا۔

دوسرے نے کہا کہ وہ جبال اصفہان میں پناہ گزین ہیں اور زندہ ہیں۔ مرے نہیں۔ اور اس وقت تک ان کی موت واقع ہونے والی نہیں جب تک کہ یہ ہمدان کے گھوڑوں یعنی سپاہ اور فوج کو ہنکاتے ہوئے بنی ہاشم کی خدمت میں پیش نہ کر دیں۔

تیسرے گروہ نے بھی ان کی زندگی کا اعلان کیا اور کہا کہ وہ جبال اصفہان میں مقیم ہیں اور اس وقت تک نہیں مرے گئے جب تک کہ عامۃ الناس کی زمام قیادت نہ سنبھال لیں۔ ان کی رائے میں یہ وہی ہمدی ہیں جن کی آمد کی بشارت آنحضرتؐ نے دے رکھی ہے۔

۱۱۔ روافض کا گیارھواں فرقہ بیانہ ہے۔ یہ بیان بن سہمان المہتمی کے اصحاب پر مشتمل ہے۔ کیسانہ کی اسے دسویں قسم قرار دینا چاہیے۔

ان کا یہ خیال تھا کہ ابو ہاشم نے بیان بن سہمان المہتمی کے حق میں وصیت کی تھی۔ لیکن یہ اپنی اولاد کے بارہ میں وصیت نہ کر پائے۔

۱۲۔ روافض کا بارھواں گروہ کیسانہ کا گیارھواں فرقہ شمار ہوتا ہے۔

ان کی یہ رائے تھی کہ ابو ہاشم عبداللہ بن محمد بن الحنفیہ کے بعد امام علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب ہیں۔

۱۳۔ روافض کا تیرھواں گروہ وہ ہے جو سلسلہ نص کا آغاز آنحضرت سے کرتا ہے اور کہتا ہے کہ آنحضرت نے تو علی کی امامت کی تصریح کی اور پھر یہ سلسلہ اسی انداز سے چلا۔ حتیٰ کہ علی بن الحسین تک وسعت پذیر ہوا۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ علی بن الحسین کے بعد امام ان کے بیٹے ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین ہیں۔ اور پھر ابو جعفر کو وصیت کی رو سے المغیرہ بن سعید امامت کے حق دار ہیں۔ یہ لوگ ہمدی کے ظہور تک انھیں کے حلقہ ارادت میں منسلک رہنے کے قائل ہیں۔ اور ہمدی ان کی رائے میں محمد بن عبد اللہ بن الحسن بن الحسن ابن علی بن ابی طالب رضوان اللہ علیہم ہیں۔ ان کی یہ بھی رائے ہے کہ یہ جبال حاجر میں مقیم ہیں۔ اور خروج کے وقت تک یہ ہمیں اقامت گزریں رہیں گے۔

ہم جب یہ کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک سلسلہ امامت کا آغاز آنحضرت سے ہوتا ہے اور علی بن الحسین تک پہنچتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت نے حضرت علی کو امام مقرر کیا۔ علی نے الحسن کی امامت کی تصریح کی۔ الحسن نے الحسین کے حق میں وصیت کی۔ اور الحسین نے علی بن الحسین کے بارہ میں امامت کی تصریح کی۔

۱۴۔ روافض کا چودھواں فرقہ امامت کو علی سے شروع کرتا ہے۔ اور علی بن الحسین تک وسعت دیتا ہے۔ پھر یہ کہتا ہے کہ علی ابن الحسین کے بعد ابو جعفر محمد بن علی امام ہیں۔ اور ابو جعفر کے بعد امامت کا حق محمد بن عبد اللہ ابن الحسن کو پہنچتا ہے جنھیں مدینہ میں ظاہر ہونا ہے۔ اور یہی ان کے نزدیک ہمدی بھی ہیں۔ یہ المغیرہ بن سعید کی امامت کے منکر ہیں۔

۱۵۔ روافض کا پندرھواں گروہ سلسلہ امامت کا آغاز علی سے کرتا ہے۔ اور اسے علی بن الحسین تک بڑھاتا ہے۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ علی بن الحسین نے ابو جعفر محمد بن علی کے حق میں امامت کی تصریح کی۔ اور ابو جعفر محمد بن علی نے ابو منصور کے بارہ میں وصیت کی۔ پھر یہ دو فرقوں میں بٹ گئے۔

ایک فرقہ تو الحینیہ ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ابو منصور نے اپنے بیٹے الحسین بن ابی

منصور کے حق میں وصیت کی۔ لہذا ان کے بعد ہی امام ہیں۔

دوسرا گروہ 'الحمہ' کہلاتا ہے۔ یہ محمد بن عبداللہ ابن الحسین کی امامت کا قائل ہے

ان کا قول ہے کہ ابو جعفر نے اسی طرح ابی منصور کے حق میں امامت کی وصیت کی کہ جس طرح حضرت موسیٰ نے یوشع بن نون کے حق میں وصیت کی تھی۔ اور اپنے اور حضرت ہارون کے بیٹے کو نظر انداز کر دیا تھا۔ ہاں ابی منصور کے بعد یہ منصب پھر اسی طرح اولاد علی کی طرف لوٹ آئے گا جس طرح یوشع بن نون کے بعد اولاد ہارون کی طرف لوٹ آیا تھا۔ اس کی توجہ یہ لوگ بیان کرتے ہیں کہ حضرت موسیٰ نے اپنی اور حضرت ہارون کی اولاد کو نظر انداز کر کے زام کار یوشع بن نون کو اس بنا پر سوچا کہ دونوں قبیلوں میں باہم اختلاف رونما نہ ہو۔ اور ایک تیسرا آدمی یوشع بن نون درحقیقت جسے حاکم ہونا چاہیے اس کا پتہ دے۔ اسی مصلحت کے پیش نظر ابو جعفر نے ابی منصور کے حق میں وصیت کی۔ ان کا عقیدہ تھا کہ ابو منصور نے (صاف صاف) کہہ دیا تھا کہ میں نے منصب امامت کا امین ہوں۔ اور یہ حق نہیں رکھتا کہ اس کو کسی غیر کے سپرد کر دوں۔ اصل قائم اور سربراہ محمد بن عبداللہ ہیں۔

۱۶۔ روافض کا سوا سواں فرقہ سلسلہ امامت کو ابو جعفر محمد بن علی تک وسعت دیتا

ہے اور کہتا ہے کہ ابو جعفر نے، جعفر بن محمد کے حق میں وصیت کی تھی، اور یہ کہ جعفر بن محمد زندہ ہیں مرنے نہیں۔ اور اس وقت تک انھیں مرنا نہیں ہے جب تک کہ انھیں غلبہ حاصل نہ ہو جائے۔ اور وہی ہمدی قائم ہیں۔ اس گروہ کو 'الناسویہ' کہتے ہیں۔ ان کا انتساب ان کے سربراہ 'عجلان بن ناص' بصری کی طرف ہے۔

۱۷۔ روافض کا سترھواں فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ جعفر بن محمد پر موت وارد ہو چکی، اور

ان کے بعد ان کے بیٹے 'اسمعیل' امامت کے سزاوار ہیں۔ یہ گروہ اس بات کو نہیں مانتا ہے کہ یہ اپنے والد کی زندگی ہی میں فوت ہو چکے تھے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب تک اقتدار حاصل نہ کر لیں یہ مرنے والے نہیں کیونکہ ان کے والد نے بتا دیا تھا۔ کہ ان کے وصی اسمعیل

ہیں۔ اور یہ کہ ان کے بعد ہی امام ہیں۔

۱۸۔ روافض کی اٹھارویں قسم قرامطہ ہیں۔

ان کا یہ عقیدہ ہے کہ آنحضرتؐ نے علی بن ابی طالب کے حق میں صراحت فرمائی تھی۔ علی نے، الحسن کو بذریعہ نص امام ٹھہرایا۔ اور الحسن نے اپنے بھائی 'الحسین' اس کا حق و اقرار دیا۔ پھر الحسین نے اپنے بیٹے علی بن الحسین کے بارہ میں صراحت کی۔ اور علی بن الحسین نے اپنے بیٹے محمد بن علی کو امام مقرر کیا۔ اسی طرح محمد بن علی نے اپنے بیٹے جعفر کی امامت کی وضاحت کی۔ اور جعفر نے اپنے بیٹے محمد بن اسماعیل کو وصی ٹھہرایا۔ ان کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ محمد بن اسماعیل زندہ ہیں اور اس وقت تک موت کی آغوش میں نہیں جائیں گے جب تک پورے کرہ ارضی پر ان کا قبضہ نہیں ہو جاتا۔ اور یہ کہ وہی ہمدی بھی ہیں کہ جن کے حق میں پہلے بشارت دی جا چکی ہے۔ اس سلسلہ میں یہ ان روایات پر اعتماد کرتے ہیں جو ان کے بزرگوں سے مروی ہیں۔ ان میں یہ مذکور ہے کہ ساتواں امام ان کا قائم اور سربراہ ہو گا۔

۱۹۔ روافض کا انیسواں گروہ سلسلہ امامت کا آغاز حضرت علی سے کرتا ہے اور

۱۵۔ اس گروہ کا انتساب کوفہ کے ایک صاحب قریط کی طرف ہے۔ یہ معتقد باللہ کے زمانہ میں پھیلے پھوے اس شخص نے مسلمانوں پر کیا کیا ظلم و حسائے اسلامی شریعت میں کیا کیا تحریف کی۔ اور کس طرح مخالف اسلام طاقتوں کا ساتھ دیا۔ یہ تمام افسوس ناک تفصیلات اسلامی تاریخ میں محفوظ ہیں۔ ان کے عقائد کا ناٹا بانٹا، اہل سنت اور متوازن شیعہ دونوں سے مختلف ہے۔ اور اتنا مختلف ہے کہ بیچ کی کوئی راہ پائی نہیں جاتی۔ ان کے نزدیک عقائد، احکام، زندگی کے معمولات، اور تمام نصوص تاویل طلب ہیں۔

جعفر بن محمد تک پہنچتا۔ اور اسی ترتیب سے اس کی کڑیوں کو وسعت دیتا اور پھیلاتا ہے جس کا ذکر قرامطہ کے ضمن میں ہونا مناسب ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ جعفر بن محمد نے دوسرے بچوں کو ہجوڑ کر صرف اسمعیل ہی کو وصی ٹھہرایا تھا۔ لیکن جب ان کا انتقال ان کی زندگی ہی میں ہو گیا تو امامت ان کے بیٹے محمد بن اسمعیل کی طرف منتقل ہو گئی۔ اس گروہ کو 'المبارکیہ' کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ المبارک ان کا ایک سربراہ تھا اور یہ انتساب اسی مناسبت سے ہے۔

یہ محمد بن اسمعیل کی موت کے قائل ہیں۔ ان کی رائے میں ان کے بعد امامت کا حق ان کی اولاد کو ہے۔

۲۰۔ روافض کا بیسواں گروہ سلسلہ خلافت کو علی سے شروع کرتا ہے۔ اور جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اس کو جعفر بن محمد تک پہنچاتا ہے۔ یہ گروہ یہ سمجھتا ہے کہ جعفر کے بعد امامت محمد بن جعفر کا حق ہے۔ پھر ان کے بعد یہ ان کی اولاد میں منتقل ہو جائے گی۔ ان کو 'السمیعیہ' کہا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ اپنے ایک سربراہ یحییٰ بن ابی سمیط کی طرف منسوب ہیں۔

۲۱۔ روافض کا اکیسواں گروہ سلسلہ خلافت کو علی سے شروع کر کے جعفر بن محمد تک پہنچاتا ہے۔ جیسا کہ ابھی ابھی گزر چکا ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ جعفر کے بعد ان کے بیٹے عبداللہ بن جعفر امام ہیں۔ یہ ان کی اولاد میں سب سے بڑے تھے۔ اور آئندہ امامت انہی کی اولاد میں رہے گی۔ اس عقیدہ کے لوگوں کو 'العماریہ' کہا جاتا ہے۔ عمار ان کا ایک سربراہ تھا۔ ان کا ایک نام 'العظمیہ' بھی ہے۔ اور یہ اس مناسبت سے ہے کہ عبداللہ بن جعفر کے باؤں خدصہ جوڑے چکے تھے ('افطح' کے معنی چوڑا کھلانا ہونے کے ہیں)۔

اس عقیدہ کو ماننے والوں کی تعداد زیادہ ہے۔

۲۲۔ روافض کا بیسواں گروہ سلسلہ امامت کو جعفر بن محمد تک پہنچاتا ہے۔ اور یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ جعفر بن محمد نے اپنے بیٹے موسیٰ بن محمد کے حق میں صراحت کی تھی۔ اور یہ کہ

موسیٰ بن محمد زندہ ہیں۔ اور اس وقت تک موت سے دوچار ہونے والے نہیں جب تک کہ پورے کرہ ارضی کو، اسی طرح مشرق سے لے کر مغرب تک، عدل و انصاف سے نہ بھر دیں جیسے اس وقت یہ ظلم و جور سے بھری ہوئی ہے۔

اس گروہ کو 'الواقفہ' کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ سلسلہ خلافت کو موسیٰ بن جعفر پر ختم کر دیتے ہیں اور آگے نہیں بڑھاتے۔

اس گروہ کے بعض مخالفین 'المطوره' کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔ اس کے معنی بارش میں بھیگے ہوئے کے ہیں۔ بات یہ ہے کہ ان کے ایک آدمی نے یونس بن عبدالرحمن سے مناظرہ کیا۔ اس کا تعلق 'القطعیہ' سے تھا۔ یہ وہ لوگ ہیں جو موسیٰ بن جعفر کی موت کو قطعی خیال کرتے ہیں۔ اس نے اس سے بر سبیل طنز یہ کہا کہ تم سے بحث و تمحیص میرے نزدیک بارش سے بھیگے ہوئے کتوں سے بھی زیادہ سہل ہے۔ اس وقت سے یہ طنز ان سے گویا چپک کر رہ گئی۔

موسیٰ بن جعفر کی امامت کے قائلین کو 'الموسائیہ' بھی کہا جاتا ہے۔ اس لیے کہ یہ موسیٰ بن جعفر کی امامت پر ایمان رکھتے ہیں۔ ان کا ایک نام 'المفضلیہ' ہے۔ اور یہ ان کے ایک سربراہ المفضل بن عمر کی مناسبت سے ہے۔ جس کو ان میں بڑی قد و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔

'الموسائیہ' کے ایک گروہ نے موسیٰ بن جعفر کے معاملہ میں توقف سے کام لیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم نہیں جانتے کہ ان کا انتقال ہو چکا ہے یا نہیں۔ البتہ ہم ان کی امامت پر اس وقت تک قائم ہیں، جب تک کہ کسی دوسرے کی امامت کھل کر ہمارے سامنے نہیں آجاتی۔ اور جو نہی کسی دوسرے کی امامت واضح ہو جائے گی۔ ہم اس کو مان لیں گے اور اس کی اطاعت کریں گے۔ 'القطعیہ' کے عقائد کے بارہ میں، جنہوں نے موسیٰ بن جعفر کی موت کو قطعی خیال کیا۔ ہم اوائل بحث میں یہاں رد و افض کے عقائد کا تذکرہ ہے تفصیل بیان کر

آئے ہیں۔

۲۳۔ روافض کا تیسواں گروہ امامت کو علی سے شروع کرتا ہے۔ اور اسی انداز

جیسا کہ ہم نے قدام کے قول کی روشنی میں کہا ہے، اس کو موسیٰ بن جعفر بن تک وسعت دیتا ہے،
ماں ان کا یہ کہنا ہے کہ موسیٰ بن جعفر نے اپنے بیٹے احمد بن موسیٰ بن جعفر کے حق میں صراحت
کی تھی۔

۲۴۔ روافض کا چوبیسواں فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ آنحضرتؐ نے علی کے حق میں نص

فرمائی۔ اور علی نے الحسن بن علی کو وصی ٹھہرایا۔ اور پھر یہ سلسلہ امامت محمد بن الحسن بن علی بن
محمد بن علی بن موسیٰ بن جعفر تک پہنچتا ہے۔ جیسا کہ ہم روافض کے پہلے فرقہ سے متعلق بیان
کر چکے ہیں۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ محمد بن الحسن کے بعد امام قائم کو آنا ہے اور وہی ظاہر ہو کر
دنیا کو عدل سے بھرے گئے اور ظلم کا قلع قمع کریں گے۔ پہلوں کا کہنا ہے کہ محمد بن الحسن ہی وہ
امام قائم ہیں جنہیں ظہور فرما کر اس دنیا کو اسی طرح عدل سے بھرنا ہے جس طرح کہ یہ بہ حالات
موجودہ ظلم و جور سے بھری ہوئی ہے۔

محمد بن علی بن موسیٰ بن جعفر کی وجہ سے روافض میں ایک اختلاف اور پیدا ہوا۔
یہ جب ان کے باپ فوت ہوئے ہیں، آٹھ برس کے تھے۔ بعض کا کہنا ہے کہ چار برس کے
تھے۔ سوال یہ ہے کہ اس حال میں یہ واجب الاطاعت امام ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ اس میں
دورائیں ہو گئیں۔

بعض نے تو یہ کہا کہ یہ اس حال میں بھی امام ہیں۔ اور واجب الاطاعت ہیں اور
دوسرے ائمہ کی طرح تمام احکام اور امور دنیا سے آگاہ ہیں۔ لہذا ان کی اطاعت و
فرمانبرداری اسی طرح ضروری قرار پائی جس طرح ان سے پہلے باقی ائمہ کی ضروری تھی۔
دوسروں نے کہا کہ عمر کی اس منزل میں یہ ان معنوں میں امام ہیں کہ امامت کے

یہی سچی باتیں لونی دوسرا نہیں۔ اور یہ کہ اس مقام پر اس وقت انہی کو فائز ہونا چاہیے۔
 رہی یہ بات کہ ان میں اس وقت بھی وہ خوبیاں پائی جاتی ہیں، جو ان سے پہلے ائمہ
 میں پائی جاتی تھیں، تو یہ بات نہیں۔ ان کی رائے میں اس عمر میں ان کے لیے یہ جائز
 نہیں ہے کہ امامت کے فرائض خود سنبھالیں۔ بلکہ جو شخص نماز پڑھائے اور اس وقت
 احکام نافذ کرے وہ کوئی دوسرا شخص ہونا چاہیے جس میں فقہ، دین، تقویٰ و صلاح
 کی خوبیاں ہوں۔ اور ان فرائض کو یہ اس وقت تک ادا کرے جب تک کہ اس کم عمر امام
 میں ان کاموں کی صلاحیت نہیں پیدا ہو جاتی۔

غلورکھنے والے موافق اور امامیہ کے بارے میں بحث ختم ہوئی۔

کم سنی کی شادی اور فسخ نکاح

اس میں بتایا گیا ہے کہ کم سنی کی شادی معاشرتی مصالح کے خلاف ہے۔ اور اگر کسی مجبوری سے کم سنی کی شادی کی جائے تو اسے فسخ نکاح کا حق مناسب عمر تک ہے۔ اس مسئلے پر ائمہ دینیوں کی اصحاب علم کو دعوت دی جاتی ہے۔

نابالغہ اور اختیار فسخ : مسلک حنفی

دو قسم کے ولی مجبر

احناف کے نزدیک باپ اور اس کی غیر موجودگی میں دادا ولی مجبر ہوتا ہے۔ ولی مجبر کا مطلب یہ ہے کہ بچی کا نکاح اس سے پوچھے یا اس کو بتائے بغیر کرادے، خواہ وہ بالکرہ ہو یا شیبہؑ، تو وہ اپنے نکاح کو فسخ کرنے کا کوئی اختیار نہیں رکھتی۔ نہ بلوغ سے پہلے نہ بلوغ کے بعد۔ ماں اگر باپ دادا کے علاوہ کوئی دوسرا ولی مجبر اس کا نکاح کرادے تو وہ اپنا نکاح فسخ کر سکتی ہے، بشرطیکہ پہلا قطرہ خون دیکھتے ہی اسی آن دو گواہوں کے سامنے اعلان کر دے کہ ”میں نے اپنا نکاح فسخ کر دیا۔“ اور اگر اسے بلوغ کے بعد تک اپنے نکاح کا کوئی علم نہ ہو تو نکاح کا علم ہوتے ہی اسی آن دو گواہوں کے سامنے

لے شیب یا شیبہ وہ عورت ہے جس کے شوہر نے قبل از بلوغ یا بعد از بلوغ اس کی بکارت زائل کی ہو۔ پھر وہ مطلقہ یا بیوہ ہو گئی ہو۔

اعلانِ فسخ کر دے۔ اگر علامتِ بلوغ دیکھنے یا علمِ نکاح ہونے کے بعد دو سیکنڈ بھی خاموش رہی تو اس کی رضا مندی سمجھی جائے گی اور تمام عمر وہ اپنا نکاح فسخ نہیں کر سکتی۔ اگر اسے یہ مسئلہ نہ بھی معلوم ہو کہ دباغ ہوتے ہی یا علمِ نکاح ہوتے ہی اسی آن اعلانِ فسخ کرنے سے نکاح فسخ ہو سکتا ہے، تو ناواقفیت کا یہ عذر نہیں سنا جائے گا۔ شرح و قایہ کی عبارت ملاحظہ ہو:

”وللولى النكاح الصغير والصغيرة ولو ثيباً۔ ان زوجهما
الاب او الجد لزموا في غيرهما فسخ الصغيران حين بلغا او
علما بالنكاح بعد، - و سكوت البكر رضا وهما ولا يمتد
خيارها الى آخر المجلس وان جهلت به ولا تعذر جهلها و
الجهل ليس بعذر في حقها۔“ (شرح و قایہ مع عدة الرمايہ ص ۲۲
۲۲۔ مطبع مجتبیٰ ۱۹۱۹ء)

ولی کو نابالغ لڑکے اور لڑکی کا نکاح کر دینے کا حق ہے۔ خواہ لڑکی ثیب
ہی کیوں نہ ہو۔ بجز اگر باپ یا دادا نے انہیں بیاہا ہو تو لازمی طور پر
نافذ ہو گا (کبھی اختیارِ فسخ نہ ہو گا) اور باپ دادا کے علاوہ دوسرے
ولی کے کرائے ہوئے نکاح میں کم سن لڑکے اور لڑکی دباغ ہوتے ہی
یا بعد بلوغ علمِ نکاح ہوتے ہی فسخِ نکاح کر سکتے ہیں۔ اور اس معاملے
میں باکرہ کا سکوت رضا مندی ہو گی۔ یہ اختیار فسخ مجلس بدلنے تک قائم

لے قاضی ابویوسف تو باپ دادا کے علاوہ دوسرے اولیاء کے کرائے نکاح صغیر کو بھی قائم و
قائم اور ناقابلِ فسخ مانتے ہیں۔ ملاحظہ ہو بین السطور ایضاً ص ۲۳ کی عبارت: وفيه خلاف ابن يونس
ايضاً حيث يقول يلزمه نكاح غير الاب والجد ايضاً وعدل خيار البلوغ

نہ رہے گا۔ اگرچہ وہ اس مسئلے سے ناواقف ہو۔

احناف میں صرف خضاف نے اتنی عنایت کی ہے کہ آخر مجلس تک اس خیار کو ممتد کر دیتے ہیں۔ وجعل الخضاف خیار البلوغ مستنداً الى آخر المجلس وهو خلاف رواية المبسوط (ایضاً ص ۲۲، حاشیہ ۲)۔ یہی مضمون ہدایہ مطبوعہ مجتبیٰ ۱۳۷۵ھ جلد ۲، ص ۲۹۶-۲۹۷ میں بھی ہے۔ اور قدوری مطبوعہ کراچی ص ۱۱۹ اور کنز الدقائق مطبوعہ کراچی ص ۱۱۰ میں بھی ہے۔ گویا حنفیہ کی چاروں بنیادی کتابیں اس مسئلے میں ہم آہنگ ہیں۔ ہم نے صرف بنیادی کتابوں کے حوالے دیے ہیں۔ ورنہ ہر حنفی کتاب فقہ میں یہ مسئلہ موجود ہے۔

باپ دادا کی وسعت اختیار

بات صرف اسی قدر نہیں کہ باپ دادا کا کرایا ہوا نکاح لڑکی فسخ نہیں کر سکتی بلکہ:

..... یلزم ذلك النكاح مطلقاً ولو كان ذلك

من غیر كفو او كان بعین فاحش یزید مہماً او قلة مہماً

لان شفقتهم علی الصغار فوق شفقة الاجانب والا قارب

..... (ایضاً ص ۲۳، حاشیہ ۷)۔

باپ دادا کا کرایا ہوا نکاح بلا کسی شرط کے دائمی طور پر، لازماً باقی رہے

گا اگرچہ غیر كفو سے ہوا ہو اور اگرچہ لڑکے کا ہر زیادہ اور لڑکی کا کم رکھ

کر ہن فاحش سے کام لیا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بچھوٹے بچوں پر باپ

دادا کی شفقت دوسرے تمام بے گانوں اور بیگانوں کی شفقت پر

فائق ہوتی ہے۔

سوئے اختیار

احناف کے نزدیک نابالغ کو باپ دادا کے کرائے ہوئے نکاح میں بھی خیار فسخ

دیا گیا ہے جو بالغ ہوتے ہی اسی آن ہو سکتا ہے۔ مگر وہ بھی کوئی کھلا ہوا حق نہیں بلکہ اس کے لیے ایک شرط ہے اور وہ یہ ہے کہ اس ولی مجبر نے "سوئے اختیار" سے کام لیا ہو اور سوئے اختیار یہ ہے کہ اس سے پہلے اس نے اپنی کسی نابالغہ لڑکی کا نکاح

۱۔ غیر کفو میں کیا ہو۔ یا
۲۔ مرثیہ سے کم تر مهر پر کیا ہو۔ یا

۳۔ کسی فاسق سے کر دیا ہو۔

(ایضاً ۳۱) (الفقه علی المذاہب الاربعہ ج ۴ ص ۳۱)

دلچسپ رعایت

احناف نے ہونا نابالغہ کو بالغ ہوتے ہی اسی آن فسخ نکاح کا حق دیا ہے اس میں ایک "بہت بڑی رعایت" یہ بھی رکھی ہے کہ اگر وہ علامت بلوغ ایسے موقع پر دیکھے جہاں ائمہ و شہادین ممکن نہ ہو۔ مثلاً آدھی رات کو دیکھے یا غسل خانے یا خانے وغیرہ میں دیکھے، تو وہ اپنی زبان سے اسی وقت کہہ دے کہ میں نے اپنا نکاح فسخ کیا۔ اور صبح ہوتے ہی گواہوں کے سامنے یوں بیان دے کہ میں نے تو ابھی ابھی علامت بلوغ دیکھی ہے اور میں نے اپنا نکاح فسخ کیا۔ یہ بیان بھوٹ تو ہو گا لیکن یہ بھوٹ اس کے لیے جائز ہو گا تاکہ اس کا حق فسخ باقی رہے۔ اور یہ ایک شرعی ضرورت ہے۔ ولا یغنی ان هذه حالة ضرورة (الفقه علی المذاہب الاربعہ ج ۴ ص ۳۱-۳۲) اور عمدۃ الرعایۃ کی عبارت یوں ہے:

"فان رأته لیلاً تطلب بلباسها فتقول فسخت نکاحی وتشهد

۱۔ امام شافعی کے نزدیک مرثیہ سے کم رکھنا خلاف سنت ہے جس کا تارک گناہگار تو ہو گا

مگر نکاح درست ہو گا۔ (ایضاً ص ۳۰)

اذا اصبحت وتقول رأيت الدما الآن . قيل لمحمد كيف يصح هذا
وهو كذب فقال لا تصدق في الاشهاد وفجاز لها ان تكذب
کیلا يبطل حقها (شرح وقایہ ص ۲۲ حاشیہ ۱۲)۔

تصدیق قاضی

اور پھر یہ بھی واضح رہے کہ فسخ اتنی آسانی سے نہیں ہو جائے گا۔ بلکہ اس بالذکر کے
فسخ کرنے کے بعد وہ تقریق بین الزوجین کے لیے تصدیق قاضی کی محتاج رہے گی لہ
الفقہ علی المذاہب الاربعہ ج ۴ ص ۲۱۱)۔

ثیبہ کا سکوت

احناف نے ایک بڑا حق اور یہ دیا ہے کہ نابالغہ اگر ثیبہ ہو (خواہ پہلے سے ہو یا اس
کے سابق شوہر نے کر دیا ہو) تو بالغ ہونے کے بعد اس کا محض سکوت کافی نہیں اپنے قول یا
عمل سے اگر رضا مندی نہ ظاہر کی ہو تو اسے حق فسخ ساری عمر رہے گا (ایضاً ص ۲۱۱)۔
بے بسی کی انتہا

مندرجہ بالا اقتباسات پڑھنے سے آپ کو اندازہ ہو گی ہو گا کہ احناف نے نابالغہ
کو اتنا زیادہ بے بس کر دیا ہے کہ جس سے زیادہ بے بسی کا تصور بھی مشکل ہے۔ باپ دادا تو
وہ دلی مجبور ہیں کہ وہ غیر کفو میں بیاہ دیں یا مہر میں غبن فاحش سے کام لیں یا فاسق کے
حوالے کر دیں کچھ بھی کریں اس بے چاری کو زندگی کی آخری سانس تک بھی حق فسخ نہیں۔ اس
طرح بیاہ دینا حنفیہ کی اصطلاح میں ”سوئے اختیار“ ہے مگر نکاح میں کوئی فرق نہ آئے گا

لے ازدواجی معاملات سب کے سب قضاء ہی کے واسطے سے ہونے چاہئیں۔ یہ صرف غلط ہی کے
لیے نہیں۔ مرد اگر طلاق دے تو اسے بھی قضاء ہی کے راستے سے آنا چاہیے۔ موجودہ عالمی قوانین میں
اس کی رعایت رکھی گئی ہے۔

اور لڑکی فرض کے معاملے میں بے بس رہے گی۔ ہاں اگر دوسری بچی کے ساتھ بھی "سوئے اختیار" سے کام لیا ہو تو اس دوسری کو فرض کا وہ اختیار مل جائے گا جو باپ دادا کے علاوہ دوسرے دلی مجبر کے کرائے ہوئے نکاح میں ملتا ہے اس کا ذکر آگے آئے گا یا دو بچیوں کے ساتھ ایک جیسا برتاؤ ہے لیکن دونوں کے احکام میں فرق ہو جاتا ہے۔ پہلی بے اختیار ہے اور دوسری کو حقوڑا سا اختیار مل جاتا ہے۔

دوسری کو جو اختیار مل جاتا ہے وہ اختیار ہے جو باپ دادا کے علاوہ دوسرے دلی مجبر کے کرائے ہوئے نکاح میں ملتا ہے اور وہ ایک ایسا اختیار ہے جو سلب اختیار سے بھی بدتر ہے۔ یعنی وہ علامتِ بلوغ دیکھتے ہی یا بصورتِ لاعلمی علم نکاح ہوتے ہی دو سیکنڈ گزرنے سے پہلے گواہوں کے سامنے فرض نکاح کا اعلان کرے۔ اس کے بعد قاضی کی تصدیق سے تفریق ہوگی۔ یعنی یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ دیہات کی ہری بچی بلوغ سے پہلے شرحِ دقایہ جلد ثانی تک فقہ ضرور جانتی ہے۔ لہذا ہر وقت اپنے ساتھ دو گواہوں کو بھی ضرور رکھتی ہوگی اور اتنی جرأت مندانہ حیا بھی رکھتی ہوگی کہ اگر دونوں گواہ کسی شب اس کے قریب نہ سوئے ہوں کہ وہ جگہ کے یا غسل خانے یا بیت الخلا کے دروازے پر کسی وقت موجود نہ ہوں تو ایسی صورتوں میں وہ "مقدس بھوٹ" بول سکتی ہے کہ اسی وقت میں نے اپنی علامتِ بلوغ دیکھ کر اپنا نکاح فرض کر دیا ہے۔ دوسرے نفلوں میں یوں کہیے کہ علامتِ بلوغ دیکھنے سے دو سیکنڈ پہلے تک وہ قوتِ فیصلہ سے عاری، بے عقل اور بے اختیار تھی لیکن پہلا قطرہ خون دیکھتے ہی اتنی بڑی قوتِ فیصلہ کی مالک اور اس درجے ذہین و عاقل ہو جاتی ہے کہ ایک سیکنڈ کے اندر اندر اپنی زندگی کے مستقبل کے تمام نشیب و فراز کی تہ تک پہنچ جاتی ہے اور فوراً شہمہ کے بارے میں کوئی تحقیق کیے بغیر فیصلہ کر لیتی ہے کہ میرا اس سے نباہ ہو سکتا ہے یا نہیں۔ پہلے قطرہ خون کے اس اعجاز سے انکار کی کون جرأت کر سکتا ہے؟

شفقت اور سوئے اختیار کا اجتماع

پھر ایک اور نکتہ بھی ملاحظہ ہو۔ ولی مجبر (باپ دادا) کو جو یہ لاناہیت اختیار دیے گئے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ بھڑی اولاد پر وہ زیادہ شفقت ہوتا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا لڑکی کے بالغ ہونے کے بعد باپ دادا کی شفقت عداوت میں تبدیل ہو جاتی ہے؟ پھر بالغہ کے بارے میں باپ دادا اثر عابے اختیار کیوں ہو جاتے ہیں۔ یہ شفقت کی کوئی قسم ہے کہ نابالغہ اتنی بے اختیار ہو کہ بالغ ہونے کے بعد بھی وہ بے بس ہی رہے؟ صرف ایک سیکنڈ کے لیے اسے اختیار فریض حاصل ہو وہ بھی اس وقت جب کہ ولی مجبر پہلے سوئے اختیار کا ترنگ ہو چکا ہو۔

ایک سوال اور بھی ہے کہ جب بالغ ہو کر اس کے لیے بھڑی جائز ہے اس لیے کہ یہ ایک شرعی ضرورت ہے تو شرعی ہی ضرورت سے ولی مجبر کے اختیارات میں کمی اور لڑکی کے اختیارات میں توسیع کیوں نہیں ہو سکتی؟ اور سوئے اختیار میں بہت سی دوسری بدعنوانیوں کو کیوں داخل نہیں کیا جاسکتا؟ بھڑی تو بہر حال ایک لعنت ہے کتاب و سنت میں ہر جگہ اس کی ممانعت ہے لیکن کتاب و سنت میں نہ کہیں ولی مجبر کو اتنے اختیارات دیے گئے ہیں اور نہ لڑکی کے اختیارات اس قدر سلب کیے گئے ہیں۔

باپ دادا کی شفقت سے کون انکار کر سکتا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ باپ دادا کو اتنا شفقت ماننے کے باوجود ان سے "سوئے اختیار" کا یہ خطرہ کیوں ہے کہ کہیں وہ غیر کفو سے نہ بیاء دیں یا مہر میں غبن فاحش نہ کر بیٹھیں یا کسی فاسق سے پیوند نہ جوڑ دیں؟ اور اگر یہ خطرہ ہے اور بالکل صحیح خطرہ ہے تو شفقت ماننے کے بعد ولی کو جتنے بے پناہ اختیارات دیے گئے ہیں کیا "سوئے اختیار" کے بعد اتنا ہی سلب اختیارات کیا گیا ہے یا لڑکی کے اختیارات میں اتنا ہی اضافہ کیا گیا ہے؟ نہیں۔ بلکہ پہلی لڑکی کے ساتھ سوئے اختیار سے ولی کے اختیارات پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور ادھر لڑکی ویسی ہی بے اختیار رہتی ہے۔

ہاں دوسری لڑکی کے حق میں سوئے اختیار کو کام میں لانے سے صرف اتنا اثر پڑتا ہے کہ لڑکی کو علامتِ بونوع دیکھتے ہی اسی آن دو گواہوں کے سامنے اعلانِ فسخ کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ اور جیسا کہ آپ نے ابھی سن لیا کہ یہ حق سلبِ حق سے بھی بدتر ہے۔

سوئے اختیار صرف تین نہیں

ہم یہ گزارش کریں گے کہ سوئے اختیار میں صرف وہی تین باتیں شامل نہیں۔ اسی وزن کی دوسری باتوں کو بھی سوئے اختیار میں داخل کر لینا چاہیے۔ نیز اولیا کے اختیارات گھٹا کر کچھ مزید اختیارات لڑکی کو بھی دینے چاہئیں۔ پھر اول و آخر کا فرق بھی نہیں ہونا چاہیے۔ سوئے اختیار وہ تجارتی کاروبار بھی ہے جو یہاں عام طور پر نکاح یا شادی کے نام سے کیا جاتا ہے اور زہر پر اولیا قبضہ کر لیتے ہیں۔ شوہروں کا بیویوں کو معلق رکھ طلاق کی قیمت وصول کرنا بھی سوئے اختیار ہے۔ بھاری جہیز اور ”تک“ کا مطالبہ، لڑکیوں کو جاہل رکھنا بھی سوئے اختیار میں داخل ہے۔ یہ کیا تماشا ہے کہ جاہل تو باپ رکھے اور سزا بھگتے لڑکی۔ یعنی اسے کیوں یہ مسئلہ معلوم نہیں تھا کہ بالغ ہوتے ہی اسی آن اعلانِ فسخ نہ کرے تو اس کا نکاح ناقابلِ فسخ ہو جاتا ہے۔ سوئے اختیار صرف وہی نہیں جو اپنی لڑکی کے خلاف استعمال ہو۔ اپنے دوسرے اقربا، بیوی، بہن بھائی اور والدین وغیرہ کی حق تلفی کرنے والے کے متعلق یہ کیوں فرض کر لیا جائے کہ وہ اپنی لڑکیوں کے حق میں ضرور حسنِ اختیار ہی سے کام لے گا۔ کیا اپنی بیٹیوں کو ترک نہ دینے والے باپ سوئے اختیار کے مرتکب نہیں؟ یہ حق تلفیاں ہر مثل میں کی زیادتی کرنے یا غیر کفو میں بیاہ دینے یا فاسق سے نکاح کرانے سے کمیں بدتر سوئے اختیار ہیں۔ پہلا فاسق تو وہ خود ہے جو ان صریح حق تلفیوں کا علی الاعلان ارتکاب کر رہا ہے۔ وہ تو ہرگز اتنے لاجمہ و اختیارات کا مستحق نہیں ہو سکتا کہ لڑکی کیلئے بے اختیار ہو کر رہ جائے۔

اختیارات نبوی کی تہسری

اس قسم کے اتمام اختیارات صرف پیغمبر کے لیے مخصوص ہیں۔ ارشاد خداوندی ہے:

۱۔ النبی اولى بالمؤمنین من انفسہم۔

نبی اہل ایمان پر خود ان کی ذات سے بھی زیادہ اختیار رکھتا ہے۔

۲۔ ماکان لمومن ولا مومنۃ اذا قضی اللہ ورسولہ ان یموت

لہما الخیرۃ من امرہم۔

کسی مومن مرد و زن کو جب کہ اللہ اور اس کا رسول فیصلہ کر دے کوئی اختیار

ان کے اپنے معاملے میں بھی باقی نہیں رہتا۔

پس جو اختیارات اللہ اور اس کے رسولؐ نے باپ دادا کو نہیں دیے وہ کوئی اور

نہیں دے سکتا۔ ہم صرف یہ جاننا چاہتے ہیں کہ ولی مجبر کے ان لامحدود اختیارات

اور لڑکی کی ان بے اختیاریوں کے لیے کون سی نص ہے جس کی بنیاد پر یہ فقہی عمارت

کھڑی کی گئی ہے۔

ولی مجبر کی فقہی اصطلاح

ولی مجبر کی کوئی اصطلاح کتاب و سنت میں موجود نہیں۔ یہ صرف فقہاء کی اصطلاح

ہے۔ فقہاء کی ہر اصطلاح قابل اعتراض یا قابل ترک نہیں۔ لیکن اگر کتاب و سنت میں ان

کی کوئی حکم بنیاد نہ ملتی ہو بلکہ وہ فقہاء کی محض ایک رائے ہو اور وہ حرج عظیم —

سلب حریت و اختیار — کا سبب ہو تو وہ اصطلاح نہ واجب العمل شے ہے

نہ کوئی ناقابل ترمیم شرعی قانون۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ صغیر سنی کی شادی کے جواز کے لیے یہ اصطلاح وضع ہوئی ہے

یہ ہم اس لیے عرض کر رہے ہیں کہ شریعت کے اصل ماخذ کتاب و سنت میں کم سنی کی شادی

کا ہیں کوئی مستند سرائف نہیں ملتا۔

ولی عہد کے لیے غلط استدلال
جن آیات یا احادیث سے اس کا جواز نکالا جاتا ہے ان سے استدلال ہی صحیح
نہیں۔ مثلاً:

۱۔ ایک آیت یہ پیش کی جاتی ہے کہ

وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مِنَ الْمُحْضِنِ مَنْ نَسَاءُ هُكْمًا أَنْ تَبْتَغُوا فَعَدَّتْهُنَّ
ثَلَاثَةَ أَشْهُمٍ وَالَّذِي لَمْ يُحْضِنْ۔

تمہاری عورتوں میں جو آئسہ ہو چکی ہوں اگر تمہیں شبہ ہو تو ان کی عدت
(بعد از طلاق) تین ماہ ہے اور ان کی بھی جھینس ماہواری نہ آئی ہو۔

واللہ اعلم بحیضن (جھینس ماہواری نہ آئی ہو) سے نابالغہ مراد لی جاتی ہے حالانکہ
یہ صحیح نہیں۔ ”من نساء حکم“ کا لفظ اس کی تائید نہیں کرتا۔ نساء بالغ عورتوں کو
کہتے ہیں نہ کہ کم سن بچیوں کو۔ کم سن بچی کے لیے صغیرہ یا صبیہ وغیرہ کے الفاظ ہیں نہ
کہ نساء کا لفظ۔ نساء کے معنی اگر تمہیں مجازاً کمسن لڑکی کے لیے جائیں تو اس کے
لیے یہ بھی ضروری ہے کہ حقیقی معنی نہ لیے جاسکتے ہوں۔ اب سوال یہ ہے کہ لم یحضن
(جھینس ماہواری نہ آئی ہو) سے کیا مراد ہے۔ اس سے مراد وہ بالغ عورتیں ہیں،
جھینس خون کی کمی یا کسی اور نسوانی مرض کی وجہ سے عرصہ دراز سے ماہواری نہ آئی ہو
اور اسی اثنا میں انہیں طلاق دے دی گئی ہو۔ ایسی عورتوں کی صورت حال جوان ہونے
کے باوجود ویسی ہی ہو جاتی ہے جیسی کبر سن کی وجہ سے آئسہ عورتوں کی ہوتی ہے۔ بالغ
دونوں ہوتی ہیں۔ ایک کو بڑھاپے کے تقاضے سے ماہواری نہیں آتی اور دوسری
کو اینیمییا (خون کی کمی) یا دیگر نسوانی مرض کی وجہ سے۔ دنیا میں ایسی عورتوں کی کمی نہیں
لفظ نساء کے ہوتے ہوئے مفسرین کا یہ لکھ دینا کہ لم یحضن سے مراد صغیرہ یا نابالغہ
ہے ہمارے لیے کوئی واجب التسلیم حجت نہیں۔

اس کے علاوہ یہاں انہی عورتوں کی عدت طلاق کا ذکر ہے جن سے خلوت ہو چکی ہو۔
 دیکھو کہ جنہیں بھجوا بھی نہ گیا ہو ان کی کوئی عدت ہی نہیں، اور کم سن بچی یا نابالغہ سے خلوت
 کا تصور اگر گھناؤنا نہیں تو نازیبا یقیناً ہے۔ ایسا تصور ایک خالص اسلامی سوسائٹی
 اور صحابہ رسول صلوات اللہ علیہم کو تو بالکل زیب نہیں دیتا۔ سن رسیدہ باکرہ کا تصور تو ہو سکتا
 ہے لیکن صغیرہ شیبہ کا ذکر خدا جانے کیوں ہماری فقہ کی کتابوں، کتاب النکاح اور کتاب
 الطلاق میں بار بار آتا ہے۔ ایک صغیرہ کو شیبہ کرنا انتہائی جنسی بے صبری کا غماز ہے۔
 قرآن کریم سے ہم یہ توقع تو کر سکتے ہیں کہ اس بے صبری سے روکے لیکن یہ امید نہیں کی
 جا سکتی کہ وہ اس کی کھلی چھٹی دے۔ نکاح کا مقصد اگر ہوس رانی نہیں بلکہ حصول اولاد ہے
 تو صغیرہ سے کون شخص معجزانہ طور پر اولاد لے سکتا ہے۔

قرآن کیا کہتا ہے

ہم یہ بلا وجہ نہیں کہہ رہے ہیں بلکہ قرآن پاک نے ہمیں محض اشاروں میں نہیں بلکہ
 کسی قدر وضاحت سے بتایا ہے کہ صغیرہ کا نکاح نہ کیا جائے۔

”..... حتیٰ اذا بلغوا النکاح فان استمر منهم رشدا

فادفعوا اليهم اموالهم.....“

”جب داسے اولیائے یتامی، وہ یتامی نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں تو بھی

جب ان کے اندر رشد دیکھ لو تو ان کے مال ان کے حوالے کر دو۔“

اس ہدایت میں دو نکتے خاص طور پر قابل غور ہیں۔

۱۔ یہاں نکاح کے لیے جو عمر بتائی گئی ہے اس کے لیے بلوغ کا لفظ لایا گیا ہے۔ بلوغ

کے لغوی معنی ہیں پہنچنا۔ جوان کو بالغ اس لیے کہتے ہیں کہ وہ عمر کی اس منزل میں قدم رکھتا

ہے جہاں پہنچ کر اس کے اندر نکاح کی طلب شروع ہو جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں

یوں کہیے کہ اذا بلغوا النکاح فرما کر قرآن نے یہ بتایا ہے کہ نکاح کی عمر بلوغ سے

شروع ہو جاتی ہے نہ کہ اس سے پہلے۔

۲۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ یتیموں کا مال ان کے حوالے کرنے کے لیے صرف اتنا ہی کافی نہیں کہ وہ بالغ ہو جائیں بلکہ رشد پیدا ہو جانے کی شرط ہے۔ یعنی وہ زندگی کے نشیب و فراز سے واقف ہو جائیں اور مال کو سنبھالنے اور اس کا صحیح مصرف لینے کی صلاحیت پیدا کر لیں۔ اگر ان میں اتنی تمیز و رشد موجود نہ ہو اور یہ خطرہ ہو کہ اپنی بوقوتی سے مال اڑا کر برباد کر دیں گے تو ان کا مال ان کے حوالے نہیں کرنا چاہیے۔ جیسا کہ ارشاد ہے :

وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ اَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَامًا
اپنا مال جسے اللہ نے تمہارے قیام کا ذریعہ بنایا ہے بے وقوفوں کے
حوالے نہ کرو۔

اب آپ خود ہی سوچئے کہ جو خدا مال کی سواگتی میں اتنی احتیاط کی تاکید فرماتا ہو، اور بلوغ ہی نہیں بلکہ رشد کی بھی قید لگاتا ہو۔ اس کی نکال ہوں میں نکاح ———
زوجین کا اپنی زندگیوں ایک دوسرے کے حوالے کرنا ——— اتنی حقیر اور مال سے
بھی کمتر شے ہے کہ اس کے لیے رشد تو الگ رہا بلوغ کی بھی شرط نہیں؟ یا للعجب !
ہم تو یہ سمجھتے ہیں کہ ”بلغوا النکاح“ فرما کر خدا نے کم سنی کی شادی کا سلسلہ روک دیا
ہے۔ خیر القرون میں کم سن لڑکیوں کی شادی اور پھر ان کو ثیبہ کرنے کی مثال نہیں ملتی
اور اگر مل جائے تو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ وہ اس آیت کے نزول سے پہلے کی بات ہے
اس کی مزید تفصیلات آگے آتی ہیں۔

دوسرا غلط استدلال

دوسری نفع جس سے نابالغہ کی شادی پر استدلال کیا جاسکتا ہے یہ آیت قرآنی ہے
وَالنِّكَاحُ الْاِيَامُ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَاَمَّا ثَمْكُم

اپنے (مرد) بے زہجوں اور اپنے قابل شادی زیر دستوں (مردوں) زن (کا) نکاح کرادو۔

یہاں "نکاح کرادو" کا مفہوم یہ ہے کہ ان سے پوچھے یا اطلاع دیے بغیر ہی جہاں چاہو نکاح کرادو اور اگر ان کی مرضی نہ ہو تو زبردستی جبراً نکاح کرادو۔ آیت کا مفہوم صرف اسی قدر ہے کہ ان کے بیاہے جانے میں مدد دو اور اس کا سامان بہم پہنچاؤ۔ ایسے (جمع ایامی) کے معنی ہیں بے زوج خواہ مرد ہو یا عورت، کنوارا ہو یا رانٹا، اور عورت باکرہ ہو یا ثیبہ۔ مطلقہ ہو یا بیوہ۔ اس لیے اگر اس آیت سے نابالغہ کے جبری نکاح کی دلیل لائی جاسکتی ہے تو اسی آیت سے بالغ ثیبہ کا جبری نکاح بھی درست ہونا چاہیے۔ حالانکہ ایک متنفس بھی اس کا قائل نہیں۔ پس نہ نکاح کے معنی جبری نکاح کرانے کے ہیں اور نہ ایم کے معنی صرف نابالغہ باکرہ کے ہیں۔ لہذا اس آیت سے نکاح نابالغہ اور وہ بھی جبری کا استدلال ہی صحیح نہیں۔

سیدہ عائشہؓ کی غلط مثال

اب صرف ایک بحث رہ جاتی ہے کہ سنت — خیر القرون کی اسلامی سوسائٹی — میں نکاح نابالغہ کی کوئی نظیر ملتی ہے یا نہیں۔ یہیں کتب احادیث میں صرف ایک نظیر ملتی ہے جو اؤ لاؤ "اذا بلغوا النکاح" سے پہلے کی ہے۔ اس کے علاوہ اب یہ حقیقت آئینے کی طرح واضح ہو چکی ہے کہ وہ قصہ ہی غلط ہے۔ صحاح ستہ میں حضرت عائشہؓ کا بیان یوں ہے کہ:

تزوجنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا بنت ست وبنی بی وانا بنت تسع۔

آنحضرتؐ سے میری شادی پچھ سال کی عمر میں اور رخصتی نو سال کی عمر میں ہوئی۔

کئی روایتوں میں چھ کی بجائے سات سال ہے۔ آپ کچھ بھی مانیں مگر یہ روایت کئی وجوہ سے محل نظر ہے:

۱۔ سیدہ عائشہ صلوات اللہ علیہا کی شادی شوال سن ۱ نبوی میں —
سیدہ خدیجہ سلام اللہ علیہا کی وفات کے بعد ہوئی۔ اور رخصتی شوال سن ۲ میں ہوئی۔
اس نکاح اور رخصتی کے درمیان پورے پانچ سال کا وقفہ ہوتا ہے۔ پس اگر نکاح
کے وقت آپ کی عمر چھ یا سات سال تھی تو رخصتی کے وقت عمر گیارہ یا بارہ سال
کی ہوگی نہ کہ نو سال کی۔ اور اگر رخصتی نو سال میں ہوئی تو نکاح چار سال کی عمر میں ہونا
چاہیے نہ کہ چھ یا سات سال کی عمر میں۔ پس یہ روایت اپنے اندر جو داخلی تضاد رکھتی
ہے پہلے اس کا حل تلاش کر لیجیے۔

۲۔ جناب عائشہؓ سے آپؐ کی علاقائی بہن حضرت اسماء دس سال بڑی تھیں اور
حضرت اسماء ہجرت سے ۲۴ سال پہلے پیدا ہوئی تھیں۔ لہذا ۲۴ میں انیس برس کی
تھیں۔ لہذا حضرت عائشہؓ رخصتی کے وقت انیس سال کی ہوئیں۔
اسماء بنت ابی بکر الصدیقؓ

ولدت سنہ ۲۴ قبل الهجرة وهي اكبر من اختها لابيها عائشة
ام المؤمنين بعشر سنين۔

ہجرت سے ستائیس سال پہلے پیدا ہوئی تھیں اور وہ اپنی علاقائی بہن ام المؤمنینؓ
سے دس سال بڑی تھیں۔

خیر الدین زرکلی کی الاعلام ج ۱، ص ۲۹۸ میں ہے:

ذات النطاقين (المتوفاة) سنہ ۴۳ھ

عاشت مائة سنة

ذات النطاقين (اسماء بنت ابی بکرؓ) کا سن وفات ۴۳ھ ہے۔ اور

پورے سو سال زندہ رہیں۔

دوسرے لفظوں میں حضرت اسماءؓ کی عمر سترہ سو ۲۸/۲۹ سال کی اور حضرت عائشہؓ کی عمر ۱۸/۱۹ سال ہوتی ہے۔

اس کے علاوہ دوسرے دلائل بھی ہیں جس کا ہم نے مختلف مضامین میں ذکر کیا ہے۔ لیکن ان میں کچھ کلام بھی کیا جاسکتا ہے۔ اس لیے اسے یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں۔ بہر حال سیدہ عائشہ ام المؤمنینؓ کے متعلق نو سال کی عمر میں رخصتی کا واقعہ محض قیاسی شکل نہ ہوتا اور دو اور دو چار کی طرح واضح ہوتا تو اس سے نکاح نابالغ کے جواز پر استدلال صحیح ہوتا لیکن یہاں تو بالکل دو اور دو چار کی طرح واضح ہے کہ نو کا حساب ہی سرے سے غلط ہے۔ اب ہم اگر مسلسل کبھی بہ کبھی غلطی کا تجربہ کریں تو یہ معلوم ہو گا کہ یا تو رادی سے عشرات (دہائیاں) حذف ہو گئے ہیں یا اختصار کلام کے لیے دہائیوں کے حذف کا دستور ہو گا۔ آج بھی جب ہم ۷۵۷ کا جہاد آزادی بولتے ہیں تو اس سے مراد سن ۱۸۵۷ء ہوتا ہے۔ اور جب ہم کہتے ہیں کہ ۷۷۷ء میں پاکستان بنا تو اس سے مراد ۱۹۴۷ء ہی مراد لیا جاتا ہے۔ اس طرح یہ دراصل تسع عشرۃ سنہ (۱۹) ہے جسے اختصار کلام کے لیے صرف تسع کہہ دیا گیا ہے۔

غلط مثال کی دشواریاں

اور فرض کیجیے کہ پورے خیر القرون کی تاریخ میں کم سنی کی شادی کی صرف یہی ایک مثال صحیح تسلیم کر لی جاتی ہے تو کئی دشواریاں پیش آئیں گی۔ مثلاً

۱۔ نکاح کا اصل فریق ولی نہیں بلکہ عورت ہے اور نکاح ایک ایسا مقدس شرعی

معادہ ہے جو زن و مرد کے درمیان ازدواجی زندگی بسر کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ یہ معاہدہ اس وقت درست ہو سکتا ہے جب دونوں عاقل و بالغ ہوں، ان میں اتنا "رشد" ہو کہ وہ زندگی کے نشیب و فراز کو سمجھ سکیں اور اپنی پسند سے اپنا شریک زندگی منتخب کر سکیں۔

خود قرآن نے بھی اسے معاہدہ ہی قرار دیا ہے:

وَ اخذن منکم میثاقاً غلیظا

یعنی یہ نکاح صرف میثاق ہی نہیں۔ میثاق غلیظ ہے یعنی گاڑھا معاہدہ۔

ازدواج جیسی اہم ذمہ داری کو سمجھانے کے لیے اولیاء بہتر رائے دے سکتے ہیں۔ ہر ممکن اعانت کر سکے ہیں لیکن رد و قبول کا اختیار مرد کی طرح عورت کا بھی ایک پیدائشی حق ہے جو اسلام کا سب سے بڑا عطیہ ہے۔ اسے سلب کرنے کا کسی کو اختیار نہیں۔ چار چھ سال کی بچی کو ان تمام باتوں کا کیا شعور ہو سکتا ہے جب تک وہ عاقل و بالغ اور صاحبِ رشد نہ ہو جائے۔

نکاح نہیں منگنی

یہ صحیح ہے کہ بعض مخصوص حالات میں ایک مشفق ولی نابالغ اولاد کا رشتہ جوڑنے کی آرزو کرتا ہے۔ بچی مشورہ سمجھنے کے قابل نہیں ہوتی اور ولی کو یہ خطرہ ہوتا ہے کہ میری زندگی جلد ہی ہی ختم ہونے والی ہے اور میں اپنی زندگی میں رشتے کا اہتمام کر کے خوش خوش دنیا سے رخصت ہو جاؤں ایسا نہ ہو کہ ایک بہتر رشتہ ہاتھ سے نکل جائے یا اسی قسم کی بعض اور مجبوریوں ہو سکتی ہیں۔ ایسی تمام صورتوں میں ولی کو رشتہ جوڑنے کا حق ملنا چاہیے۔ لیکن یہ وہی چیز ہے جسے عرف عام میں ”منگنی“ کہتے ہیں۔ یہ نکاح نہیں ہوتا صرف ایک خوش آئند وعدہ نکاح ہوتا ہے۔ اور فرض کیجیے ایسے موقع پر ہم اپنے فقہاء کے کہنے کے مطابق نکاح کو صحیح تسلیم کر لیں تو یہ ایسا نکاح نہیں ہوتا کہ اگر ولی مجبر کرے تو ساری عمر کے لیے لڑکی کا حق فسخ سلب ہو جائے اور اگر غیر مجبر کرے تو اسے وہ مضحکہ خیز حق فسخ حاصل ہو جو سلب حق سے بھی بدتر ہے۔ یعنی یا تو وہ پہلا قطرہ سون دیکھتے ہی اسی آن گواہوں کے سامنے اعلانِ فسخ کر دے اور اس کے بعد بھی تصدیقِ قاضی کی محتاج رہے یا پھر بھوٹ بولے (جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے)۔ اگر پورے دفتر سنت کی ایک — اور وہ بھی غلط

— نظیرے کم سنی کے نکاح کو صحیح تسلیم کر بھی لیا جائے تو اسے اتنا بے بس نہیں ہونا چاہیے کہ اپنی ہزار ہا عورتوں کے باوجود بالغ ہو کر بھی اسے فسخ نہ کر سکے۔ آخر کتاب و سنت کی وہ کونسی نص ہے جس کی بنیاد پر ولی کے اتنے لامحدود اختیارات اور عورت کی اس درجے بے بسی و بے اختیار کی عمارت کھڑی کی گئی ہے؟ نابالغی کے نکاح کے بعد اسے بالغ ہو کر رد و قبول کا کم و بیش وہی حق ملنا چاہیے جو قبل از نکاح ایک بالغہ کو حاصل ہوتا ہے۔ پھر کوئی ایسی نظیر بھی بتدیے کہ خیر القرون میں کسی نابالغہ کا نکاح اس کے ولی نے کر دیا ہو اور فیصلہ یہ دیا گیا ہو کہ اب ہمیشہ کے لیے وہ بے اختیار ہو چکی ہے۔ یا اگر ولی غیر مجبر نے نابالغی میں نکاح کر دیا ہو تو اسے صرف یہ حق ملا ہو کہ پہلا قطرہ خون دیکھتے ہی اسی آن گواہوں کے سامنے سچ یا جھوٹ بول کر اعلان فسخ کر دے اس کے بعد بھی قاضی سے تصدیق کرائے ورنہ اسی طرح زنجیر میں بے بس قیدی کی طرح جکڑی رہے۔ یہی بے بنیاد فقہی مسئلہ ہے جس کی کورانہ تقلید نہ کرنے والا خارج از حنفیت یا خارج از دین ہو جاتا ہے۔

دوسری دشواری

دوسری خرابی جو سیدہ عائشہؓ کی نو سال کی عمر میں رخصتی کی روایت صحیح ماننے سے پیدا ہوتی ہے یہ ہے کہ دنیا کی مقدس ترین ہستی کے متعلق ہم یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ وہ اپنی پہلی شادی تو اس سے کرے جو اس سے پندرہ سال بڑی اور چالیس سال کی ادھیڑ ہے دوسری اس کی ہم عمر پچاس سال کی بڑھیا ہے لیکن تیسری ایسی جو نکاح کے وقت صرف چار یا چھ سال کی ہے اور بوقت رخصتی صرف نو سال کی نابالغہ۔ ہم تو یہ سوچنے کی بھی جرأت نہیں کر سکتے۔

ایک استثنائی واقعہ

یہ روایت دو اور دو پانچ کی طرح غلط ثابت ہونے کے باوجود اگر صحیح بھی مان لی جائے تو یہ ایک ایسی واحد اور استثنائی مثال ہے جو دوسرے مخصوص مستثنیات کی طرح

ہمارے لیے نا واجب العمل اور خصائص میں داخل ہے۔ اس کی ایک مثال نیچے:

”عن عائشة قالت جاءت سحلة بنت سہیل الى النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت یا رسول اللہ انی اری فی وجهہ ابی حذیفۃ الکراہیۃ من دخول سالم علی۔ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ارضعہ۔ قالت کیف ارضعہ وهو رجل کبیر۔ فتبسم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال قد علمت انه رجل کبیر۔ ففعلت فأتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت ما رایت فی وجهہ ابن حذیفۃ شیئا الا کراهہ (سنن ابن ماجہ فی باب رضاع الکبیر والوداؤد کتاب النکاح ومسلم باب الرضاع والنسائی کتاب النکاح)۔

”سیدہ عائشہ فرماتی ہیں کہ سہلہ بنت سہیل نے حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ سالم (میرا متبنی) میرے پاس آتا ہے تو میں (اپنے شوہر) ابو حذیفہ کے چہرے پر ناگواری محسوس کرتی ہوں۔ حضورؐ نے فرمایا کہ اسے (متبنی کو) اپنا دودھ پلا دو۔ بولی وہ تو خاصہ بڑا ہے اسے میں دودھ کیسے پلاؤں۔ حضورؐ مسکرائے اور فرمایا کہ مجھے علم ہے کہ وہ بڑا ہے۔ عرض سہلہ نے اسے دودھ پلا دیا اس کے بعد حضورؐ کے پاس آکر کہا۔ اب ابو حذیفہ کے چہرے پر ناگواری کا کوئی اثر نہیں دیکھتی۔“

فرمائیے۔ حدیث میں ایک مثال یہ بھی موجود ہے کہ رضاعت کی حد سے گزرے ہوئے نوجوان کو دودھ پلا کر رضاعی فرزند بنالیا گیا۔ کیا آج آپ بھی اس استثنائی واقعے کو سند بنا کر جس بڑے آدمی کو چاہیں رضاعی بیٹا بنالیں گے؟

اختیار کا زمانی امتداد

یہاں ایک قابل غور نکتے پر بھی ذرا توجہ دیجیے۔ لاہور سے ایک شخص بالغہ لڑکی سے

اذن ملے کہ کر اچھا جاتا ہے۔ دوسرے دن پہنچتا ہے اور تیسرے دن اس کا نکاح پڑھا دیتا ہے۔ وہ نکاح صحیح ہو گا یا نہیں۔ ضرور صحیح ہو گا۔ لیکن نکاح سے ایک منٹ پہلے لڑکی (خود پہنچ کر یا کسی ایچی کے ہاتھ خط بھیج کر کہلا دیتی ہے کہ مجھے یہ نکاح بالکل منظور نہیں۔ کیا حنفی فقہ کی رو سے دنیا کی کوئی طاقت جبراً اس کا نکاح کر سکتی ہے؟ ہرگز نہیں۔ آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ اذن دس چلنے کے بعد فسخ اذن کا حق کتنا ممتد ہو گیا۔ یہ دو دن کی مثال ہے۔ اگر دو ماہ اور دو سال کا فاصلہ بھی (اذن و نکاح کے درمیان) حاصل ہو تو بھی بالغ کا حق فسخ باقی رہے گا۔ یہ صحیح ہے کہ یہ فسخ نکاح نہیں کیونکہ نکاح تو ہوا ہی نہیں، لیکن اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ یہ فسخ اذن اس وقت تک ممتد رہے گا جب تک اس کا نکاح نہیں ہو جاتا۔ اب سوال صرف یہ ہے کہ یہی حق اس بالغ کو کیوں نہیں مل سکتا جس کا نکاح محل اذن (بالغ) ہونے سے پہلے ہی کر دیا گیا ہے۔ بلوغ سے پہلے وہ اذن کا محل ہی نہیں تھی، اس لیے بلا اذن اس کا نکاح ولی نے کر دیا، مگر یہ ولی اس لڑکی کا وہ حق کیسے سلب کر سکتا ہے جو دراصل محل اذن ہونے کی صورت میں اسے حاصل رہتا ہے۔ اور اگر ولی غیر مجبر کی صورت میں اسے پہلا قطرہ خون دیکھتے ہی ایک سیکنڈ کے لیے حق فسخ رہتا ہے تو یہ ایک سیکنڈ کا وقفہ اس وقت تک ممتد کیوں نہیں ہو سکتا کہ وہ مذکورہ مثال کی طرح سوچ سمجھ کر قولاً یا عملاً فیصلہ کرنے کے قابل ہو جائے۔ اس "ایک سیکنڈ" کے لیے کون سی نص ہے۔ یہ زیادہ سے زیادہ ایک مجتہد اعظم کی اجتہادی و قیاسی رائے ہو سکتی ہے اور اس کی رائے اسی وقت تسلیم ہو سکتی ہے جب نقل و عقل سے اس کی تائید ہوتی ہو یا کم از کم تردید نہ ہوتی ہو۔ یہ تمام احوال کے فقہاء کا حق ہے کہ وہ اپنے معاشرے، اپنے عصری تقاضوں اور اپنے احوال و ظروف کے مطابق ایک مناسب میعادِ رشد مقرر کر دیں تاکہ صغیرہ کو بلوغ کے بعد اپنا نکاح باقی رکھنے یا فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہو۔ اس میں بالکرہ و تنبیہ نیز ولی مجبر و غیر مجبر کا مناسب فرق بھی رکھ لیا جائے تو کوئی حرج نہیں۔ اور یہ تعین میعاد بھی صرف اس شکل میں ہے کہ کسی

مجبوری سے نابالغہ کا نکاح کر دیا گیا ہوا۔ ورنہ اصل قانون تو یہی ہونا چاہیے کہ نابالغ کے نکاح کا سلسلہ ہی روک دیا جائے کیونکہ اس کی کوئی تائید کتاب و سنت میں نہیں ملتی۔ ہر حال متواتر فقہ کی رعایت کرتے ہوئے پاکستان میں ایسا قانون ہونا چاہیے کہ چند ایسی مجبوریوں کا قانون میں ذکر کر دیا جائے جن کے ہوتے ہوئے کسی ذمہ دار حاکم کی اجازت سے نابالغہ کا نکاح ہو اور بلوغ کے بعد رشد آنے تک قانونی طور پر اس کی رضایا عدم رضا معلوم نہ کی جائے۔ یہ عجیب تماشا ہے کہ ایک طرف مجلس قانون ساز کی رکنیت اور صدر مملکت کے انتخاب کے لیے یہ مطالبہ ہوتا ہے کہ بالغوں کی آزاد رائے لی جائے لیکن دوسری طرف ”انتخاب شوہر“ میں یہ جبر کہ نابالغہ بالغ ہو کر بھی کوئی رائے ظاہر کرنے کی مجاز نہیں۔ اور صرف غیر مجبوری کے کمرائے ہوئے نکاح کے متعلق بلوغ کے بعد ایک سیکنڈ کے اندر فیصلہ دینے کی اجازت ہے وہ بھی دو گواہوں کے سامنے سچ یا جھوٹ بول کر اور وہ بھی تصدیق قاضی کے بعد۔

کیا ابھی مساوات ہے

یہ ہے اسلام کی عطا کردہ وہ حریت و مساوات مرد و زن جس کا ہر شیخ پر وعظ لکھا جاتا ہے۔ ہماری فقہی مساوات بین الزوجین یہ ہے کہ شوہر تین سیکنڈ میں دفعۃً تین طلاقیں دے کر گھر سے ہمیشہ کے لیے باہر نکال سکتا ہے۔ اور بیوی اگر بعدا ہونا چاہے تو پہلے تو وہ یہ ثابت کرے کہ پہلا قطرہ خون دیکھتے ہی فلاں فلاں گواہوں کے سامنے نکاح فسخ کر دیا

لے حمد نبوت اور دو صدیقی اور دو سال خلافت فاروقی میں بیک وقت تین طلاقیں رجعی تھیں۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ایک آرڈی ننس کے ذریعے اسے مغفلہ قرار دیا۔ آرڈی ننس وقتی ہوتا ہے لیکن ہماری چاروں فقہ نے اسے ازلی ابدی بنا دیا۔ اس پر مفصل بحث میری کتاب ”اجتہاد و مسائل“ میں ملاحظہ فرمائیے۔

تھا۔ ورنہ بھوٹ بول دے کہ میں نے ابھی علامتِ بلوغ دیکھی ہے۔ اور دروغ گوئی کی ہمت نہ ہو تو وہ عدالت کے چکر میں پڑے۔ اس کے بعد ثابت کرے کہ شوہر ایک سال سے عینین (نامرد) ہے اور علاج کے باوجود ایک بار بھی اس اثناء میں وظیفہ جنسی نہ ادا کر سکا۔ یا یہ ثابت کرے کہ وہ بہت مارتا پیٹتا ہے، ظلم کرتا ہے، نان نفقہ نہیں دیتا۔ وغیرہ وغیرہ۔ پھر اپنا مردا پس کرے۔ پھر چھٹکا رامل سکتا ہے۔ یہ ہے ہماری فقہی مساوات مرد و زن۔ "ھن لباس لکھ و انتھم لباس لھن" اور "ولھن مثل الذی علیھن" میں جو مساوات کی نعمت عطا کی گئی ہے اس کا یہ کتنا لا جواب مظاہرہ ہے۔ شوہر جدا ہونا چاہے تو تین سیکنڈ کافی ہیں۔ اور عورت کو عدالتی پیروی میں تین سال بھی لگ جائیں تو بھی مساوات میں کوئی فرق نہیں آتا۔ حالانکہ حدیث نبوی کی یہ نص موجود ہے کہ مرد کے برتاؤ اور دین و اخلاق وغیرہ میں کوئی نقص نہیں جب بھی عورت صرف ناپسندیدگی کو جدا ہونے کی بنیاد بنا سکتی ہے اور عدالت مردا پس دلا کر طلاق دلوادے گی۔ یا تفریق کرادے گی۔

جنون کا نام خرد رکھ دیا

پابندیال طلاق پر عائد کی گئی ہیں۔ طلاق احسن کا پسندیدہ ہونا۔ بعث ملکین اور کوشش صلح۔ ایک گھر میں سکونت۔ نان و نفقہ کی ادائیگی۔ حاملہ ہو تو فراغت تک کے اخراجات۔ ولادت ہو تو سات سال تک سچی حضانت دینا جس میں دو وہ پلانے کی اجرت بھی شامل ہے۔ کتاب و سنت میں یہ تمام باتیں فوری جدائی میں رکاوٹیں پیدا کرنے کے لیے ہیں لیکن ان سب کو ترک کر کے ہم تین سیکنڈ میں اپنا کام نکال لیتے ہیں۔ اور عورت جدا ہونا چاہے تو اسے مینول کے چکر میں پھنسا دیتے ہیں۔ اس کے باوجود ہمارا دعوائے مساوات قائم رہتا ہے۔

خلاصہ کلام

- ادپر کی پوری بحث کا خلاصہ چند لفظوں میں یوں ہے کہ :
- ۱۔ دلی مجبر کی فقہی اصطلاح کتاب و سنت میں نہیں۔
 - ۲۔ نابالغہ کو بیاہنے کا کوئی حکم کتاب و سنت میں ہے نہ خیر القردن کی تاریخ میں۔ اس لیے اسے قانوناً روک دینا چاہیے۔
 - ۳۔ ام المومنین سیدہ عائشہؓ کا نابالغی میں نکاح و رخصتی کا واقعہ محل نظر ہے۔
 - ۴۔ تاہم بعض مجبور یوں میں نابالغی کے نکاح کی اجازت دینے میں حرج نہیں۔
 - ۵۔ لیکن اسے بالغ ہونے کے بعد ایک مقررہ مہر تک فسخ کا حق دینا چاہیے۔ اس سے اسلام میں کوئی فرق نہیں آتا۔
 - ۶۔ ہماری فقہ میں مرد تو چند سیکنڈ میں طلاق دے کر چھٹکارا حاصل کر لیتا ہے لیکن عورت چھٹکارا حاصل کرنا چاہے تو قاضی کی محتاج رہتی ہے۔ نکاح، طلاق، غلغلیہ اور تمام متعلقہ عائلی معاملات دراصل قضا ہی سے متعلق ہیں اس لیے عورتوں کی طرح مردوں کو بھی ان معاملات میں عدالت ہی کے فیصلوں کا پابند ہونا چاہیے
- (باقی آئندہ)

امیر شکیب ارسلان
ترجمہ: رئیس احمد جعفری

فرانس پر عربوں کی بلغاریہ

اس موضوع پر سب سے اہم کتاب مشہور فرانسیسی مستشرق موسیور رینو کی ہے۔ اس کتاب کا نام ہے ”عادات العرب علی فرنسا و من فرنسا علی سافوائی و بیونت و سولیسرا فی القرن الثامن والتاسع والعاسر من التاریخ المسیحی بحسب روایات المورخین المسلمین۔“

یورپ کے تمام مورخین اس بات پر متفق ہیں کہ عربوں نے ہسپانیہ فتح کرنے کے بعد فرانس پر بلغاریہ کی، اور اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ شارل ماٹیل نے یورپ کو یورتیہ کے

لے رینو Reinard، اس کا پورا نام جوزف رینو ہے۔ ولادت ۱۷۹۵ء، وفات ۱۸۶۷ء اس مستشرق نے اپنی کتاب میں مسلمانوں کو ”ساراسین“ کے نام سے یاد کیا ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس لفظ کا اطلاق عربوں پر کیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ رنگ کے لحاظ سے وہ گندم گویا ہوتے ہیں جسے ”ساراسین“ کہتے ہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ ساراسین سرکنو سے عرف کیا گیا ہے مسلمان جب روم میں داخل ہوئے تو انھیں اسی نام سے پکارا گیا۔ اور سرکنو حرف ہے Schama سے جس کے معنی ہیں شرقی یا ”مشرق“ یعنی مشرق کے رہنے والے لوگ۔ ابن بطوطہ نے اپنے سفر نامہ میں ذکر کیا ہے کہ بادشاہ قسطنطینیہ کے دربار میں جب وہ پہنچا تو اس نے سوال کیا: ”ہل ہوسر کنو؟“ یعنی کیا وہ سرکنو یعنی مسلمان ہے؟

معرکہ شہیرہ میں عربوں سے بچا لیا تھا۔ اگر اس معرکہ میں عربوں کو شکست نہ ہوئی ہوتی تو کوئی شبہ نہیں وہ سارے یورپ پر حکمران ہو جاتے، اور ان کا بہت بڑا حصہ حلقہ اسلام میں داخل ہو جاتا۔

اس جگہ ہم اس کی ضرورت نہیں سمجھتے کہ فرینچ، جرمن، انگریز اور دوسرے یورپین مورخین نے اس موضوع پر جو کچھ لکھا ہے اس کا اعادہ کریں۔ نہ یہ بات کچھ ضروری معلوم ہوتی ہے کہ جن واقعات پر یورپین اور عرب مورخین متفق ہیں ان کی تفصیل میں جائیں۔ اس کتاب سے ہمارا مقصد ان جزئیات کا استقصاء ہے جو قلب یورپ میں عربوں کی غارت گری سے تعلق رکھتی ہیں۔

اور اس سلسلہ میں موسیورینو کی کتاب سے بڑھ کر کوئی کتاب بھی معتبر اور مستند نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس کتاب کا موضوع خاص طور پر غارت عرب ہے، اور کھسے والا وہ شخص ہے جو محققین کی صف میں مرتبہ امتیاز پر فائز ہے۔ تاریخی واقعات کو کھن گالنا اور انہیں ایک خاص نہج سے ترتیب دینا اس کا کمال ہے، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اسے عربی زبان پر بھی مکمل دسترس حاصل ہے۔ جہاں تک اس سے ممکن ہو سکا ہے اس نے ان تمام تاریخی روایات کا تقابلی جو قدیم لاطینی زبانوں میں موجود ہیں عربی کتابوں سے بھی کیا ہے۔ اس کا سب سے بڑا وصف یہ ہے کہ وہ کسی روایت اور خبر کو جب ذکر کرتا ہے تو حاشیہ میں ماخذ کا اندراج ضرور کر دیتا ہے، اور وہ بھی بڑی تفصیل کے ساتھ۔ یعنی مؤلف، کتاب، حصہ اور صفحہ کی قید کے ساتھ، بلکہ یہ بھی بتا دیتا ہے کہ اپنی یہ کتاب حوالہ اس نے کہاں پائی اور کہاں دیکھی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم مشرق مذکور کی کتاب پر پورا پورا اعتماد کرنے پر مجبور ہیں۔ جس طرح شمالی اٹلی اور سویزرلینڈ کے بعض مقامات پر استیلا عرب کی تاریخ میں اس مشرق اور ایک دوسرے سویس مشرق فردی نینڈ کیلڈ پر جو ایک جرمن نژاد شخص تھا اعتماد کرنے پر مجبور ہیں۔ ہم

ۛ Ferdinand Keller (باقی اگلے صفحہ پر)

جہاں کہیں موسیورینو کی کتاب کا خلاصہ پیش کریں گے اس کے مقابلہ میں مشہور عربی تاریخوں کے روایات کا ذکر بھی کریں گے۔

دیوانہ اپنی کتاب کے مقدمہ میں لکھتا ہے:

”ایک ایسا وقت بھی آیا کہ فرانس کی سرزمین عربی حملہ آوروں کی جولانگاہ بن گئی۔ یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے ہسپانیہ پر اور آس پاس کے شہروں پر قبضہ کر کے داد فرمانروائی دینی شروع کر دی تھی۔ یہ لوگ اپنے ساتھ ایک نئی زبان اور کچھ نئے اوضاع و اطوار بھی لائے تھے۔ اور اب یہ ایک نہایت اہم اور عجیبہ سوال پیدا ہو گیا تھا کہ آیا فرانس اور ممالک پورپ اس نئی قوم کے سامنے سرنگوں ہو کر ان چیزوں کی حفاظت کر سکیں گے یا نہیں جو ان کو بہت زیادہ عزیز ہوتی ہیں، یعنی دین، وطن اور اوضاع ملی۔“

ہر زبان پر یہی چرچا تھا اور لوگ ایک دوسرے سے یہی سوال کرتے تھے۔ ایک سوال یہ بھی تھا کہ یہ حملہ آور سب کے سب عرب تھے یا متفرق اور مختلف اقوام کا مجموعہ حملہ آوروں کی صورت میں آگے بڑھا تھا۔ دوسرا قابل غور سوال یہ ہے کہ ان کثیرالوقوع اور پیہم و مسلسل حملوں کے نتائج کیا ہوئے؟ اور آخری سوال جو دلچسپ بھی اور اہم بھی تھا، یہ تھا کہ ان غارت گردوں نے اپنے کچھ آثار بھی چھوڑے یا نہیں؟ اس موضوع پر محققین و مورخین نے کافی بحثیں کی ہیں۔ لیکن ایسی کوئی کتاب ہماری نظر سے نہیں گزری جو صرف اسی موضوع کو پیش نظر رکھ کر خاص طور پر تالیف کی گئی ہو اور جس میں جمیع وقائع جس کی ہمیں تلاش و جستجو

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

ڈاکٹر فرڈی نینڈکید کی کتاب کا نام ہے:

”عادات العرب علی سولیس“ فی اواسط القرون العاشرة یعنی دسویں صدی عیسوی کے وسط میں سویڈ لینڈ پر عربوں کی غارت گری۔ یہ کتاب زیورچ کی جمعیت آثار قدیمہ نے شائع کی ہے۔

ہے اور جس سے نتائج عامہ مستنبط ہو سکتے ہیں، مرتب کی گئی ہو۔ بلاشبہ ایسی تالیف ہمہ وجوہ مکمل اسی وقت کی جاسکتی ہے جب کہ اس میں یورپ کے روایات مسیحیہ کے پہلو بہ پہلو روایات عربیہ اسلامیہ بھی موجود ہوں۔ تاکہ بیک وقت اور بیک نظر غالب اور مغلوب کا قول پر کھا جاسکے۔

ایک عرصہ دراز سے یورپ کے لوگ سنجیدگی سے یہ بات محسوس کر رہے ہیں کہ عرب حملہ آوروں کے بارے میں اور اس سلسلہ کے واقعات و حوادث سے متعلق یورپین کے روایات کافی نہیں ہیں۔ جس زمانہ میں یہ حوادث رونما ہوئے، اور فسادات پر عربوں کی غارتگری عمل میں آئی، ان بلاد کے لیے وہ زمانہ بڑا کمٹھن تھا۔ ۷۱۲ء میں جب فرانس پر عرب حملوں کا آغاز ہوا یہ بلاد نوستریا، آسٹرا زیا اور بورغونیا کے مابین شمالی یورپ میں منقسم تھے، اور جنوبی یورپ میں اکیٹانیا کی حکومت نرلوار سے جبال بیرانا تک پھیلی ہوئی تھی۔ گو تھ کا مغربی حصہ ان کے قبضہ میں تھا جس کا ایک حصہ لانگودوک اور دوسرا

۱۔ ریز کا خیال ہے کہ اس نے اپنے دو پیش رو مؤرخوں پر اپنی تحقیقات میں سبقت کی ہے۔ جن میں سے ایک پہلے کی کتاب کا نام ہے، "خلاصۃ تارخینۃ لمحبوب المسلمین فی بلاد الفال" اور دوسرے کی کتاب کا نام ہے "التاریخ العام للفرانک الوسطی"۔

۲۔ Neustrie، فرانس کا ایک شہر

۳۔ Austrasie، شرقی فرانس کا ایک شہر

۴۔ Bourgogne، یہ شرقی فرانس کی ایک مستقل مملکت تھی جو اگرچہ اس سے ملحق

تھی لیکن اپنی آزادی پر مصرح بھی تھی۔ ۶۱۴ء سے پہلے پورے طور پر یہ فرانس کی مطیع نہیں ہوئی۔

۵۔ Aquitaine

۶۔ Visi goths، یعنی "گوٹھ" ۴۱۷ء میں اس قوم نے بلاد غال پر (باقی اگلے صفحہ پر)

برو فانس پر مشتمل تھا۔

اس زمانہ میں طوائف الملوک عام تھی۔ امور مملکت میں بھی اور سوسائٹی میں بھی۔ یہی وجہ ہے کہ اس عہد کے معلومات جو ہمارے قبضہ میں ہیں وہ حد درجہ تشنہ ہیں، اور وہ تاریخی واقعات تو بہت ہی مبہم ہیں جو شارل مارٹل کے بیٹے بین اور بین کے بیٹے شارلیمان کے عہد سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہی وقت تھا جب مسلمان حملہ آور اس سرزمین پر قدم رکھنے میں کامیاب ہوئے۔ دوسری مرتبہ بھی ان کی غارت گری اس وقت ہوئی جب خاندان لوئس (Lodovico) کا زمانہ تھا۔ پھر عربوں نے فرانس پر اپنے غارات کی توجہ نارمنڈیوں کے زمانہ میں کی، اور ان دونوں میں خوب خوب بھرپور ہوئیں۔

ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان حوادث سے متعلق عرب کی تاریخوں میں جو واقعات درج ہیں وہ بے کم و کاست قابل اعتبار ہیں۔ کیونکہ جن لوگوں نے کتابیں لکھی ہیں وہ بعد کے زمانہ کے لوگ ہیں، اور ان کے معلومات کا سرچشمہ معاصرین نہیں ہیں۔ البتہ کچھ مورخ ایسے بھی ہیں جنہوں نے اپنی کتابیں ان شروط کو ملحوظ رکھ کر لکھیں جو کتاب کو بہ ہمہ جہت مستند و معتبر بنانے کے لیے کافی ہیں۔ لیکن بد قسمتی سے ایسی کتابوں تک رسائی ممکن نہیں ہے۔

عرب مؤرخین بیان کرتے ہیں کہ موسیٰ بن نصیر کی تاریخ اس کے پوتے نے لکھی تھی۔ اس

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

حملہ کیا اور قابض ہو گئی۔ ۶۴۸ء میں طلوزہ کو اس نے پایہ تخت بنایا۔

۵۷ Languedoc، جزیرہ فرانس کا ایک صوبہ۔

۵۸ Provence، یہ بھی ایک مستقل مملکت تھی جو بعد میں فرانس سے ملحق ہو گئی۔ یہ واقعہ چارلس نہم کے عہد تھا

تاریخ میں طارق بن زیاد کی شان میں ایک قصیدہ بھی ملتا ہے جو بہت مدت بعد لکھا گیا تھا۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ کتابیں جو حوادث کے بعد لکھی گئیں شروط تحقیق کو پورا نہیں کرتیں۔ ایسی روایتیں بھی کافی ہیں جو ایک دوسرے کی سنی ہوئی باتوں پر مشتمل ہیں۔ لیکن یہ نہ بھولنا چاہیے کہ یہ دور عربوں کی حمایت اور مجد کا دور ہے، اور اس زمانہ میں زبانی روایتیں زیادہ تر اپنے مروجین کی برتری اور تفوق کی داستان پر مشتمل ہوتی تھیں۔

لیکن عربوں کی دسترس میں ایسے وسائل بھی تھے جنہوں نے فرانس کے داخلی حالات سے ان کی معرفت بہت آسان کر دی تھی۔ اس لیے کہ وہ مدت طویل تک آس پاس کے علاقوں میں موجود رہے تھے۔ اور فرانس کے مصافحاتی شہروں سے ان کا ربط ضبط قائم تھا۔ اس کے علاوہ سفیروں کے تبادلہ کی رسم بھی جاری تھی۔ اور اس طرح بہت سے حالات خود بخود علم میں آجایا کرتے تھے۔ مسعودی نے اپنی تاریخ میں ذکر کیا ہے کہ ۹۲۰ء کے لگ بھگ متران جیرون کتا لونیہ سے قرطبہ آیا، اس کا اصل نام غودمار (Gudmar) تھا۔ یہ زمانہ خلیفہ عبدالرحمن الناصر کا تھا۔ اس شخص نے خلیفہ کے بیٹے حکم کے لیے جو علم کا بے انتہا شائق اور کتابوں کا رسیا تھا، بلاد فرانس کی ایک تاریخ لکھی جو کلو فیس کے زمانہ سے لے کر اس کے عہد تک کے حالات پر مشتمل تھی۔ شارلیمان کے زمانہ میں کتا لونیہ فرانس کا ایک حصہ

لے رہنے پر مجبور تھا۔

”ہم نے تاریخ“ فتح العرب لاسبانیہ مرتین“ سے کوئی چیز نہیں لی۔ یہ کتاب ابو القاسم طریف بن طارق کی طرف منسوب ہے جو واقعات کا چشم دید گواہ ہے۔ لیکن یہ تاریخ جھلی ہے۔ سوٹھویں صدی عیسوی میں میکال دولنا (Miguel Deluna) کی وضع کی ہوئی جو بادشاہ فلپ دوم کا ترجمان خصوصی تھا۔

تکہ رچنے اس موقع پر پھر ایک حاشیہ لکھا ہے۔ وہ کہتا ہے، (باقی اگلے صفحہ پر)

تھا۔ اور متران جیرون نے اپنی کتاب میں لوئس کی سیادت کا اعتراف کیا۔ لہذا ہم بجا طور پر یہ رائے قائم کر سکتے ہیں کہ مسعودی نے جس تاریخ فرانس کا ذکر کیا ہے مصر میں اس کا نسخہ اسے دستیاب ہو گیا ہو گا۔ اور بلاشبہ یہ تاریخ صحیح ترین مواد کا کام دے سکتی تھی۔ لیکن حسرت اور افسوس کا مقام ہے کہ اب یہ تاریخ کمپن بھی دستیاب نہیں ہوتی اس کے بارے میں ہمیں صرف اتنا معلوم ہے جتنا مسعودی نے دیا ہے۔

عرب مورخین کو جو بہت بڑی دقت پیش آئی اور جس میں انھوں نے بہت بڑی ٹھوکر کھائی، وہ غیر عرب اشخاص اور مقامات کے نام ہیں جن سے انھیں دوچار ہونا پڑا لیکن جو ان کے لیے مجہول تھے۔ یہی وجہ ہے کہ چونکہ وہ ان کے صحیح تلفظ سے واقف نہ تھے، لکھنے والوں نے الفاظ پر نقطے آگے پیچھے ڈال کر کثیر غلطیاں کی ہیں۔ لہذا جب اپنی کتابوں میں ان کا ذکر کرتے ہیں تو وہ اصل نام سے اتنا دور جا پڑتا ہے کہ اس کی مجہولیت بالکل مکمل ہو جاتی ہے۔

دگر نشہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ

”خود مار اور جیرون وغیرہ قسم کے جو نام ہیں، یہ حذف و تبدیل کے عمل سے مسعودی کی مروج الذہب کے اکثر نسخوں میں دوچار ہوتے ہیں۔ میں نے خاص طور پر موسیو شولز کا نسخہ پیش نظر رکھا ہے۔

موسیورینو نے جو کچھ فرمایا ہے اس کے بارے میں میں یہ کہتا ہوں کہ مسعودی کی مروج الذہب کا نسخہ جو ۱۳۰۲ھ میں مصر سے چھپا، میرے سامنے ہے، اس میں جو نام مختلف اشخاص و افراد اور مقامات کے لیے لگے ہیں، ماننا پڑے گا بڑی حد تک وہ محرف ہیں۔ میں نے بھی اس سلسلہ میں تحقیق کی ہے اور ایسا ہی پایا ہے۔ باقی خود مار کے متعلق ہم نے جو تحقیق کی ہے وہ یہ ہے کہ اس کا اصل نام خود مار ہی ہے اور یہ سیر (Cere) اسقف تھا۔

لہٰذا یہ تاریخ فرانس میں موجود ہے نہ اسپین میں۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

اس سلسلہ میں ایک دوسری چیز جو ہمارے لیے بہت زیادہ معین و مفید ثابت ہو سکتی ہے بلکہ ہوئی ہے وہ مسکوکات ہیں، یعنی سکے جو فاتحوں نے ڈھالے تھے۔ لیکن اس میں بھی ایک دشواری ہے۔ عربوں نے اسپن میں اور اپنے فرانسیسی مقبوضات میں جو سکے چلائے تھے وہ وہی تھے جو قرطبہ میں چلتے رہتے تھے۔ دسویں صدی عیسوی تک یہی کیفیت رہی اور اس کے پہلے کے مسکوکات جو برآمد ہوتے ہیں ان میں قرآنی آیتوں کے سوا کچھ نہیں ہے۔ نہ اس وقت کے امیر کا نام ہے نہ ملک کا۔ یہی وجہ ہے کہ اسپن کے استیلاء اوئی کے دور کی تاریخ عرب ہمارے لیے ایک کٹھن مسئلہ بن گئی ہے اور اس کی معرفت دشواری سے دشواری تر ہو گئی ہے۔ اور فرانس کے عہدہ مقبوضات میں تو یہ دشواری اور زیادہ نمایاں ہو گئی ہے۔

دگر نشہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ

۲۷۔ یہ غلطی فریقین میں عام ہے خواہ وہ عرب ہوں یا یورپین، ایک فریق دوسرے کی زبان کے اسماء اور احلام کے تلفظ میں احتیاط کے باوجود غلطی کر جاتا ہے بلکہ تحریف کا مرتکب ہو جاتا ہے جیسے یورپین مورخین ابن رشد کو افریسیس لکھ جاتے ہیں۔

ترجمہ محمد اسحاق

مصری عورت کی رفتار ترقی

عربی رسالہ ”افوا“ سے ترجمہ کیا گیا جو مصری حکومت کی طرف سے پیرس سے شائع ہوتا ہے۔

تحریک آزادی نسوان کی ابتداء

مصری عورت کے اجتماعی زندگی میں داخل ہونے کی ابتداء ۱۹۱۹ء سے ہوتی ہے جب کہ اس نے تحریک آزادی کے قائد قاسم امین کی دعوت پر لبیک کہا۔ اس سے قبل شیخ جمال الدین افغانی اور مفتی محمد عبدہ ایسے بلند پایہ مفکر بھی ناقوسِ حریت بجا چکے تھے۔ ۱۹۱۹ء میں ہی مشہور مصری خاتون ہدیٰ شمرادی نے پردہ ترک کیا اور ان عورتوں کی قیادت کی جو پردہ ترک کر چکی تھیں۔ تاکہ ان کا وجود مستقل حیثیت سے نمایاں ہو اور یہ بات واضح ہو جائے کہ عورتوں میں عمل و حرکت کی کتنی تخلیقی صلاحیتیں پائی جاتی ہیں۔

مصری لڑکیاں یونیورسٹی میں

۱۹۲۰ء میں مصر کی نوجوان لڑکیوں کی پہلی کھیپ نے یونیورسٹی میں داخلہ لیا اور اسی زمانہ سے علما اھول نے اپنی اجتماعی زندگی کے سفر کا باقاعدہ آغاز کیا۔ اس زمانہ میں وہ مختلف اجتماعی اور انفرادی صورتوں سے آگے بڑھیں۔ کسی حد تک وہ صنعت و حرفت اور تجارت کے میدان میں بھی قدم زن ہوئیں۔ آج کے دور کی نسبت اگرچہ ان کی کوششوں کا دائرہ محدود تھا اور اس سے کوئی بہت بڑا نتیجہ نہ نکل سکتا تھا تاہم اس زمانہ میں یہ غنیمت تھا۔

۱۹۵۲ء سے ۱۹۶۲ء تک

اگر کسی ملک کی ترقی کا اندازہ اس کے تعلیمی ارتقاء سے کیا جاسکتا ہے تو مہرہ عورت اس میں بہت اگے نکل گئی ہے۔ چنانچہ ۱۹۵۲ء سے ۱۹۶۲ء تک اس نے تعلیمی میدان میں ترقی کی جو منزلیں طے کی ہیں ذیل کے نقشہ سے اس کی پوری طرح وضاحت ہو جاتی ہے، اور وہ نقشہ یہ ہے،

تعلیمی کیفیت	۱۹۵۲ء	۱۹۶۲ء
یونیورسٹیوں میں	۶۱۲۰	۲۹۱۱۴
کالجوں میں	۱۲۹۰۳	۳۵۷۳۷
درمیانی درجوں میں	۲۲۴۰۲	۶۶۶۸۳
ابتدائی مدارس میں	۵۲۶۱۱۰	۹۹۷۲۶۶
فنی تعلیم	۳۱۴۸	۷۲۷۸
محلات	۱۰۵۶	۲۰۹۶۵

یہ نقشہ اس امر کی عکاسی کرتا ہے کہ تعلیم نسواں کے تناسب میں کتنا زبردست اضافہ ہوا ہے اور عورت کے سامنے عمل و سعی کے کتنے نئے دروازے کھلے ہیں۔ تعلیم نے اسے بہترین امور عطا کیے ہیں۔ اس کے لیے کئی نئے باب داکر دینے ہیں اور جدوجہد کی ایسی جدید راہیں اجاگر کر دی ہیں جو اس سے پہلے ان کے علم میں کبھی نہ آئی تھیں۔ یہ راہیں دور تک پھیلتی چلی گئی ہیں۔

عوامی خدمت کے سلسلہ میں اس سے پیشینہ عورت کے سامنے کوئی واضح تصور نہ تھا۔ اب وہ ڈاکٹر ہیں، انجینئر ہیں، پروفیسر ہیں۔ وکیل ہیں، صحافی ہیں۔ علاوہ ازیں ان کی صفوں سے نئی نئی قیادتیں ابھر رہی ہیں اور ایسی انقلاب آفریں عورتیں میدان عمل میں اتریں جو انہیں مزید حقوق دلانے کے لیے کوشاں ہوئیں۔ ان کا غرہ یہ ہے کہ عورت کو ان مراعات و حقوق سے

نوازا جائے جو ملک کے دوسرے طبقے یعنی مرد کو حاصل ہیں۔

۱۹۵۶ء کا دستور

استعماری طاقتوں نے جو امور اپنے ورثہ میں چھوڑے تھے ان سے گلو خلاصی کی جدوجہد کے پہلو بہ پہلو آزادی نسوان کی تحریک بھی جاری رہی۔ تاآنکہ ۱۹۵۶ء کا دستور نافذ ہوا جس کی رو سے مصر کی سیاسی تاریخ میں پہلی مرتبہ مصری عورت کو انتخاب اور رائے دہندگی کا حق عطا کیا گیا۔ اس سے اگلے سال پارلیمنٹ کے انتخاب میں ایک عورت کامیاب ہوئی اور اس تحریک کے بعد ۱۹۵۷ء کی پہلی مجلس منتخبہ میں دو نمائندہ عورتیں شامل ہوئیں۔

عمل و حرکت کے مختلف میدان

متحدہ عرب جمہوریہ کے بارہویں سال مختلف شعبوں میں کام کرنے والی عورتوں کی تعداد ۶۱۲۰۰۰۰ تھی۔ ان کی سب سے بڑی اکثریت زراعت کے شعبہ میں مصروف کار ہے جس کی تعداد ۲۷۰۰۶۰۲ تک پہنچ گئی ہے۔ اس کے بعد دوسرے محکموں میں خدمات انجام دینے والی مستورات کا نمبر آتا ہے۔ ان کی گنتی ۲۴۰۰۰۰۰۰ تک چلی گئی ہے۔ پھر تجارت کا سلسلہ شروع ہوتا ہے جس میں ۳۷۶۲۲ عورتیں اپنے فرائض ادا کرنے میں مصروف ہیں۔ امور صنعت میں ۲۴۷۵۲۶ عورتیں محو تک و تاز ہیں۔

یہ اعداد و شمار ان عورتوں کے علاوہ ہیں جو بلا اجرت اپنے ذاتی کھیتوں میں زراعت و کاشت کی مہم سرانجام دے رہی ہیں۔ وہ متعدد بڑے بڑے حصوں میں منقسم ہیں۔ ان میں وہ بھی ہیں جو زیادہ سے زیادہ پیداوار بڑھانے کے لیے ساعی ہیں۔ انھیں اس بات کی کوئی پروا نہیں کہ اقتصادی پہلو کو مضبوط کرنے کے لیے مرد کی کرہ ہے ہیں۔ یہ حقیقت ہے، ان کی کارکردگی بسا اوقات مردوں کی کارکردگی سے بڑھ جاتی ہے۔

مصری اور یورپی عورت میں فرق

عودت کے ہمہ گیر پیمانے پر میدان کار میں اترنے کے سلسلہ میں ملکی قوانین اس کے

سب سے بڑے معاون ہیں۔ وہ عورت کو اس بات کی ضمانت دیتے ہیں کہ گھر کے اندر اور گھر سے باہر دوہرا کام کرنے کی صورت میں اسے کوئی تکلیف نہ ہوگی۔ نیز کارخانہ دار اس سے ظلم و جبراً اس کی طاقت سے زیادہ کام نہ لے سکیں گے۔

یورپ میں انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں عورت نے تنگدستی و افلاس اور اقتصاد کی ضروریات کی بھرمار سے مجبور ہو کر کارخانوں اور فیکٹریوں میں کام کرنا شروع کیا تھا۔ لیکن اس باب میں مصری عورت کا معاملہ بالکل جداگانہ نوعیت کا ہے۔ وہ انقلاب حکومت کے معاً بعد جو سرگرم عمل و حرکت ہوئی تو اس کے دو بنیادی وجوہ ہیں۔

ایک یہ کہ اس کے اندر یہ احساس ابھرے کہ فکر و نظر کے اعتبار سے مرد اور عورت کے درمیان کوئی حد فاصل نہیں ہے۔ کامل مساوات کا فرما ہے اور انقلاب کا اساسی مقصد یہی تھا۔

دوسرے یہ کہ معاشرہ میں مرد اور عورت دونوں طبقے اجتماعی طور پر اپنی ہمت و طاقت کے مطابق اپنی ذمہ داریوں کو سرانجام دیں۔ اسی لیے انقلابی حکومت نے کام کرنے والی عورت کو اس کے حقوق کے تحفظ کی پوری ضمانت دی۔ اس کی زیادہ سے زیادہ معاونت کی اور کام کی تمام سہولتیں بہم پہنچائیں۔

۱۹۳۳ء کا قانون اور ۱۹۵۹ء کا قانون

۱۹۳۳ء سے قانون تجارت و صنعت کی دفعہ ۸۰ کے مقابلہ میں اب عورت کو بہت ہی آسانیاں اور مراعات حاصل ہیں۔ اس قانون کی رو سے اس کو روزانہ متواتر نو گھنٹے کام کرنا پڑتا تھا اور وضع حمل کے اہم معاملہ میں بھی وہ پندرہ دن سے زیادہ چھٹیاں نہیں لے سکتی تھی۔ اس قانون میں یہ بھی مراحت نہیں تھی کہ کارخانہ دار مزدور عورت کو بچوں کی تربیت و حضانہ کی بھی ضمانت دیں گے۔ وہ قانون مرد اور

عورت کو ایک سی اجرت دینے کے باب میں بھی خاموش تھا۔ لیکن اس سلسلہ کا وہ قانون جو ۱۹۵۹ء میں نافذ کیا گیا ہے اس کی دفعہ ۹۱ میں اس قسم کی تمام صراحتیں موجود ہیں۔ وہ مزدور عورت کی پوری کفالت کرتا ہے اور وہ تمام مراعات دیتا ہے جن سے وہ اس سے پہلے محروم تھی۔

قانون کی رو سے مزدور عورت کو بلا کسی امتیاز و استثناء کے عملاً وہ تمام رعایتیں دی گئی ہیں جو مزدور مرد کو دی گئی ہیں۔ اسے کام میں مرد کے برابر ٹھہرایا گیا ہے۔ مزدوری اور رخصتوں میں بھی اسے مساوی حق حاصل ہے۔ اسے طبی مراعات بھی دی گئی ہیں۔ کام کے اوقات بھی مقرر کر دیے گئے ہیں۔ مزدور عورتوں کی انجمنوں کی تشکیل کی بھی اجازت دی گئی ہے۔ عورت کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ شادی اور پہلے بچے کی پیدائش کے موقع پر کام کو ترک کر دے اور بااختیار رخصت لے۔ نصف وقت گھر میں اور نصف وقت کام پر

عورت کی بوقلموں ذمہ داریوں اور ان مجبوریوں کے پیش نظر جن سے وہ زندگی میں دوچار ہوتی ہے، حکومت نے دفاتر اور کارخانوں میں کام کرنے والے طبقہ نسواں کو اس قسم کی سہولتیں ہم پہنچائی ہیں کہ وہ اپنے خانگی معاملات کو بھی بطریق احسن انجام دے سکے۔ چنانچہ متاہل عورتوں کی آسانی کے لیے یہ قانون بنایا گیا ہے کہ نصف وقت نصف اجرت پر کام کریں۔ یہ اس لیے کہ وہ باقی نصف وقت گھریلو معاملات کو سنبھالنے اور اولاد کی تربیت و پرداخت پر صرف کریں۔ اس سے ان کی معاشی اور منصفی حالت پر بھی برا اثر نہیں پڑے گا۔ اگر اس قانون کا نفاذ نہ ہوتا تو خطرہ تھا کہ کام کرنے والی عورتوں کی اکثریت پریشانی اور اضطراب کا شکار ہو جاتی اور اپنی خانگی زندگی کی گونا گوں الجھنوں کی بنا پر دفتر دل اور کارخانوں میں کام کرنا چھوڑ دیتی۔

پارلیمنٹ اور وزارت میں

مصری عورت نے گزشتہ تیرہ سال کے عرصہ میں بہت سے حقوق حاصل کر لیے ہیں۔ یہ حقوق اس نے یا تو مسلسل سیاسی جدوجہد سے حاصل کیے ہیں یا قانونی ذریعے سے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ۱۹۵۴ء کی پارلیمنٹ میں جہاں دو عورتوں نے نمائندگی حاصل کی تھی۔ اب ۱۹۶۳ء کی دوسری پارلیمنٹ میں ان کی تعداد سات تک پہنچ گئی ہے۔ ۱۹۶۲ء میں مشہور خاتون ڈاکٹر ابوزید کو کابینہ میں شامل کیا گیا، اور معاشرتی امور کی وزارت ان کے سپرد کی گئی۔ اس وزارت سے انکی کوششوں کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا جو عورتیں عملی دوڑ میں پیچھے تھیں وہ ان کی بھاری تعداد کو آگے لائیں گی۔ اور اس کا فائدہ یہ ہو گا کہ عرب خواتین نے پچھلے دس سال سے عملاً اپنی تنظیم کی جو مساعی شروع کر رکھی ہیں ان میں طاقت پیدا ہوگی۔

مصری عورت آج ترقی و تقدم کے جن ظروف و مراحل سے گزر رہی ہے وہ اس کی کامل معاشرتی ترقی کے غماز ہیں اور ان کا رخ مرد اور عورت کے باہم اشتراک کی جانب ہے چونکہ اس کا اصل ہدف یہ ہے کہ مرد اور عورت کا اشتراک عمل میں آئے اور ملکی امور کی انجام دہی میں وہ ایک دوسرے سے تعاون کریں اس لیے ملک کی تمام جماعتوں اور تنظیموں نے پوری طاقت اور اجتماعی قوت سے اس کا مطالبہ کیا۔

۲۳ جولائی ۱۹۵۲ء کے انقلاب سے پہلے عورت کے جدوجہد کی دنیا میں آنے کی راہ میں کئی قسم کی دشواریاں حائل تھیں۔ ایک بڑی دشواری یہ تھی کہ حکومت کے اہتمام میں فنی سکولوں کی تعداد بہت محدود تھی۔ اب ان دشواریوں پر قابو پایا گیا ہے اور یہ رکاوٹیں ختم ہو گئی ہیں۔

دنیا میں عورت کی جدوجہد کا تناسب

اس وقت پوری دنیا میں عورتوں کا تیسرا حصہ کارخانوں اور دفاتروں میں کام

کہتا ہے اور اس تعداد میں متواتر اضافہ ہو رہا ہے۔ یہاں تک کہ بعض ملکوں میں یہ اعداد شمار نصف تک پہنچ گئے ہیں۔ مصر میں عورتوں کی کل تعداد کا صرف آٹھواں حصہ کام کرتا ہے اور اس کے دائرہ کار کو بڑھانے اور اس کو زیادہ سے زیادہ تعداد میں آگے لانے کی مساعی جاری ہیں۔ یہاں چھ ملین یعنی ساٹھ لاکھ عورتیں خالص گریہتی ہیں۔ وہ تعطل کا شکار ہیں۔ وہ یہ نہیں جانتی ہیں کہ کس طرح اپنی طاقت کو موثر اور فعال بنائیں۔ یہ بہت بڑی تعداد ہے جو محض بے کاری کی زندگی بسر کر رہی ہے۔ اور کام کرنے والی خواتین کے مقابلہ میں ملک کے میزانیہ پر ان کا وجود سراسر بوجھ ہے۔ اس قسم کی عورتوں کی ملک میں اکثریت ہے بالخصوص ریف میں ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ ان کی نہ کوئی تنظیم ہے اور نہ کوئی ایسا قانون ہے جو ان کی حمایت کرے اور ان کے احترام و اکرام کا ذمہ دار ہو۔ اس لیے یہ ہمیشہ مختلف قسم کے ظلم و ستم کا شکار رہیں۔ طلاق کی حالت ہو، اقتصاد کی و معاشی معاملات ہوں، کوئی اور خانگی سلسلے ہوں، کچھ بھی ہو کوئی طاقت ان کی معاون نہیں اور یہ مشکلات میں گھری ہوئی ہیں۔

ہماری طرح ان مشکل مسائل کو اشتراکی حکومتوں نے بھی بد فوجہ ٹھہرایا تاکہ عورت اپنے مستقبل کی مضبوط عمارت تعمیر کرنے کے قابل ہو سکے اور اپنی تمام کوششیں اس کے لیے وقف کر دے۔

آئندہ ارادے

یہ مسئلہ ہمیشہ ہمارے سامنے رہا کہ وسیع پیمانے پر عورتوں کی ایک مضبوط تنظیم معرض وجود میں آجائے، جس سے حتی الامکان عورتوں کی یہ عظیم پسماندہ تعداد منسلک ہو جائے تاکہ آہستہ یہ ایک فعال اور مؤثر قوت بن سکیں۔ نیز ہمارا زادیہ نظر یہ رہا ہے کہ نصف ملین یعنی پانچ لاکھ خواتین کا یہ اشتراک و اتحاد ایک مفید اور کارآمد اتحاد ثابت ہو، تاکہ عورتیں ہر مسئلہ میں ایک دوسرے کی شریک و ہم بنیں اور کسی کی احتیاج کے بغیر

بجائے خود ایک فعال عنصر بن سکیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ یہ معاشرتی اتحاد کی بنیادی قدروں کو سمجھیں اور یہ بات اس وقت تک ممکن نہ تھی جب تک کہ ایسا قانون نہ بنایا جاتا جو افراد کے حقوق کا محافظ ہوتا اور عورت سے انسانی حقوق اور اس کے احترام و اکرام کی ذمہ داریوں کو اٹھاتا۔

پورا وقت اور پوری اجرت

اب قانون کی ۹۱ نمبر کی شق نے کارکنوں کے تحفظ کی ضمانت دے دی ہے، اور کارکن عورتوں اور ان کے بچوں کی پرورش کا اجتماعی انتظام کر دیا ہے۔ اس قانون کی تنفیذ عورتوں کے لیے نہایت ہی مفید ہے اس سے ان کے بچوں کی حفاظت و صیانت وسیع اور منظم طریقے سے ہو سکے گی اور اسے کسی معاملہ میں کوئی دشواری پیش نہ آئے گی۔ اس قانون کی رو سے نصف وقت، نصف اجرت پر کام کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی بلکہ وہ پورا وقت پوری اجرت پر کام کریں گی۔ کیونکہ ان کے بچوں کی حفاظت کا انتظام کر لیا گیا ہے، نئی تنظیم کی ضرورت

سیاسی میدان میں مہری عورت کی یہ حیثیت ہے کہ وہ کوئی بیس کمیشنوں میں شریک ہے۔ پارلیمنٹ میں اور انسانی حقوق کی محافظ مجلسوں میں۔ وہ شہری اور دیہاتی مصلحتوں کی طرف سے باقاعدہ انتخاب یا نامزدگی کے ساتھ آتی ہیں۔ تاہم ابھی ان میں اکثریت ان عورتوں کی ہے جو سیاسیات سے دور اور الگ تھلگ ہیں۔ اس پوزیشن کو بھی جلد ہی ختم کر دیا جائے گا اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک ایسی تنظیم قائم کی جائے جس سے تمام عورتیں وابستہ ہو جائیں۔

خالد کی نعتیہ شاعری

کچھ عرصہ ہوا، جسٹس ایس۔ اے رحمن کی زیر صدارت بی۔ این آر میں ایک استقبالیہ مولانا کوثر نیازی نے شاعر نقیب اسلام خالد کو دیا تھا۔ مقالہ ذیل اسی موقع پر پڑھا گیا تھا۔

عبد العزیز خالد کی شاعری زلف و عارض کی شاعری نہیں ہے، ان کی شاعری میں خلوص ہے، مقصد ہے، دعوت ہے۔ زبان کی لطافت اور بیان کا زور ہے، اور ان سب چیزوں نے مل کر خالد کی شاعری کو بازارِ ادب میں ایک لعلِ گراں بہا بنا دیا ہے۔ خالد کو شاعر کی حیثیت سے روشناس ہوئے ابھی کچھ بہت زیادہ مدت نہیں گزری لیکن اب تک ان کی متعدد کتابیں منظرِ عام پر آچکی اور خراجِ تحسین حاصل کر چکی ہیں مجھے ان کتابوں میں سب زیادہ فارغیٹ پسند ہے۔ شاعر کی روح کو اگر برا فائدہ نفع دیکھنا ہو تو وہ اسی کتاب کے اشعارِ ابدار میں ملے گی۔ یہ کتاب زبان و بیان اور مقصد و معنی کے اعتبار سے اپنا ایک مخصوص مقام رکھتی ہے، ظاہر بینوں کے لیے بھی، اور دیدہ وروں کے لیے بھی۔

سیرتِ نبوی پر نثر و نظم میں اب تک بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ لیکن سیرتِ نبوی کا ایسا منظوم مجموعہ کم از کم میری نظر سے اب تک نہیں گزرا۔ جس میں ولادت باسعادت سے لے کر وفاتِ حسرتِ آیات تک کے تمام واقعات و حوادث، مؤرخانہ کاوش سے پوری تفصیل اور جامعیت کے ساتھ قلب بند کر دیے گئے ہوں، اور وہ بھی اس شان سے کہ

اس ضخیم مجموعہ کے بے شمار اشعار تمام کے تمام آمد ہی آمد ہوں۔ اور دکائیں شاید بھی نظر نہ آئے۔ میرا خیال ہے یہ شاعر کے خلوص کا کرشمہ ہے اور اس میں قدرت کی تائید و نفرت بھی شامل ہے۔

چاک مت کر جیب بے ایام گل

کچھ ادھر کا بھی اشارہ چاہیے

شاید یہ اشارہ پا کر ہی شاعر نے قلم اٹھایا اور صفحہ قرطاس پر موتی کی طرح اشعار بھرتے چلے گئے۔

شعر کا سب سے پہلا، اور سب سے آخری وصف یہ ہے کہ شاعر کا تاثر سننے والے یا پڑھنے والے کا تاثر بن جائے۔ وہی محسوس کرنے لگے جو شاعر محسوس کر رہا ہے۔ اس معیار پر اگر قارئین کا جائزہ لیا جائے تو مجھے یہ عرض کرنے میں کوئی تاثر نہیں کہ اس کتاب کا ہر شعر کیف و اثر، صوز و گداز، جذب و جوش، اور احساس کی ایک دنیا اپنے اندر آباد رکھتا ہے، اور پڑھنے والا پڑھتے وقت اس دنیا میں گم ہو جاتا ہے۔

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سراپا، اب تک بہت سے شاعروں نے لکھا ہے، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اکثر نے بہت خوب لکھا ہے۔ اور بعض نے تو کہنا چاہیے کہ قلم توڑ دیا ہے۔ ان کا لکھا ہوا سراپا رسولؐ ایک شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے اور اس کا کیف و اثر تا ابد باقی رہے گا۔

فارق قلیط میں خالد نے بھی اس نازک موضوع پر، تاریخ و تحقیق کی روشنی عشق و محبت، اور جوش و جذبہ کے عالم میں قلم اٹھایا ہے۔ اور بلاشبہ ان کا لکھا ہوا سراپا اردو ادب میں ایک مخصوص اور منفرد مقام کا حامل ہے۔ جو نوآموزوں کے لیے دلیل راہ، اور تجربہ کاروں کے لیے معیار اور کسوٹی کا کام دے سکتا ہے۔

اس مختصر وقت میں بھی سراپا رسولؐ سے متعلق خالد کے چند اشعار سنائے بغیر نہیں

رہ جاتا۔ کہتے ہیں:

دہم گفتگو منہ سے کرونوں کی بارش
 دہن مہر تاباں کو شہ مارا ہے
 کنا رشفق میں لڑی موتیوں کی
 گل نودمیدہ لبوں پر فدا ہے
 تراشیدہ بُت کی طرح رشک مینا
 درخشندہ گردن ہے یا آئینہ ہے
 چمکتی سی بجلی ہے ابرسیہ میں
 تراچہرہ زلفوں میں لوجے کا ہے
 سپیدی ہے چہرے کی مائل بہ سرخی
 بدن محل و مرم میں گویا ڈھلا ہے

اور آخر میں کتنا برجستہ، کتنا بامعنی اور کتنا مبہنی بر حقیقت تاثر شاعر کی زبان سے ادا

ہوا ہے،

نہیں ہے خمیر اس کا دنیائے دل سے
 کوئی کہہ رہا تھا یہ روح خدا ہے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

ادارۂ ثقافت اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دور حاضر کے بدلنے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سر نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جاسکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطہ نظر پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ جہانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصور و اہمیت حیات کی صین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زہنی اور مکتبی عناصر و تفصیلات کو بھی دین و قرآن سے دیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقاء کی حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز اہل قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی کھسی ہوئی جوگت میں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظر عام پر آئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیالات آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے، اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے کی مطبوعات کی فہرست درج ذیل جس میں کتابوں کے متعلق تعداد فی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

مطبوعات

ڈاکٹر حفیظہ عبدالحکیم

حکمت رومی، مولانا جلال الدین رومی کے ادکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح۔ قیمت ۵۰ روپے۔
تشبیہات رومی: اس میں بہت تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ رومی سا بیا من فطرت و دلکش تشبیہوں

سے کام لے کر فلسفہ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت ۸ روپے
اسلام کا نظریہ حیات: خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب 'اسلامک ایڈیالوجی' کا ترجمہ، قیمت ۸ روپے
مولانا محمد حنیف ندوی
مسئلہ اجتناء: قرآن سنت۔ اجماع۔ تعامل اور قیاس کی فقہی قد و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر

قیمت ۱۲ روپے

افکار غزالی: امام غزالی کے شاہکار، احیاء العلوم کی تحفیں اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۵۰ روپے
سرگزشت غزالی: امام غزالی کی 'النقد' کا اردو ترجمہ۔ قیمت ۳ روپے۔
تبدیلیات غزالی: امام غزالی کی بے نظیر تصنیف 'احیاء' کے مطالب کی آزاد اور توضیحی تحفیں قیمت ۱۰ روپے
افکار ابن خلدون: ۱۰ آیات اور فلسفہ تاریخ کے امام اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و
علمی خیالات، افکار کا ایک تجزیہ قیمت ۲۵ روپے

قیمت اخباری کاغذ ۴ روپے۔ سفید رنگ
مکتوب مدنی: قیمت ۵۰ روپے۔

مولانا محمد جعفر پھلواری

اسلام دین آسان: حضرت راکم کے فرمان کے مطابق دین آسان کا چیز ہے۔ اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی
ہے۔ قیمت ۲ روپے۔

مقام سنت: وحی۔ حدیث۔ اتباع سنت۔ مسائل حدیث۔ اطاعت رسولؐ۔ اس کتاب میں ان تمام
مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے

انتخاب حدیث: احادیث کا انتخاب۔ قیمت ۵ روپے
گلستان حدیث:
پیغمبر انسانیت:

اسلام اور موسیقی و اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی

نبت کیا رہا ہے۔ قیمت ۳۶۵ روپے

ازدواجی زندگی کے قانونی تجاویز: قیمت ۱۲۰ روپے

مسئلہ تعدد ازدواج: قیمت ۱۵۰ روپے تحدید نسل: قیمت ۷۵ روپے

اجتماعی مسائل: ہر دور کے لیے اجتماع اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا

از سر نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲۱۰ روپے

زیر دستوں کی آقائی: مصنف کے شہرہ منکر و ادیب ظہیر حسین کی محرکہ آثار کتاب "الوحد الحق" کا اردو

ترجمہ۔ قیمت ۳۶۰ روپے۔

الفخری: یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مورخ ابن طحطائی کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۲۰۰ روپے

اسلام اور فطرت: قیمت ۲۶۰ روپے

بشیر احمد ڈالر ایم۔ اے۔

حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق: اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ پیش کیا

گیا ہے۔ قیمت ۱۰۰ روپے۔

تاریخ تصوف: اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی

گئی ہے۔ قیمت ۲۰۰ روپے۔

مولانا رفیع احمد جعفری

اسلام اور رواجِ خارجی: قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے فیر مسلمہ کے

ساتھ کیا سلوک رواج رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ

کیے ہیں۔ قیمت حصہ اول ۷۲۵ روپے۔ حصہ دوم ۷۵۰ روپے۔

سیاستِ شریعیہ: سیاست شریعیہ میں قرآن حدیث، آثار اور روایات محمدی کی مدد سے اسلامی حکومت

کی تشریح قیمت ۵۰ روپے۔

اسلام میں عدل و احسان: قرآن پاک اور احادیث نبوی سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہے؟
ہے۔ فقہانے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنا یا ہے۔ ان تمام مباحث پر
ڈال گئی ہے۔ قیمت ۶۰ روپے

قیمت اخباری کاغذ ۹ روپے۔ سفید ۱۲ روپے

تاریخ دولتِ فاطمیہ:

شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے۔

تاریخ جمہوریت: جمہوریت کی مکمل تاریخ۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی۔ اے کے آئرس کے منصب میں اعلیٰ قیمت پر
انڈونیشیا، انڈونیشیا کے اعلیٰ و محال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ اس کتاب کے مطالعہ سے نظر دلے

سائے آجاتا ہے۔ قیمت قسم اول ۱۰ روپے۔ قسم دوم ۷ روپے

سرسید اور اصلاح معاشرہ: معاشری اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا۔ یہ ہے مفسر

کتاب قیمت ۲۲۵ روپے

پاکستانی مسلمانوں کے رسوم و رواج: قیمت اخباری کاغذ ۵۰ روپے۔ سفید کاغذ ۶۰ روپے

○ اسلام کی بنیادی حقیقتیں: اس کتاب میں ادارہ ثقافت اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں

بحث کی ہے قیمت ۲ روپے۔ محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیق ادارہ) — اسلام اور مذاہب

عالم: مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ قیمت ۵۰ روپے ○ اسلام میں حیثیتِ نساء: قیمت

۳۵ روپے ○ اسلام کا نظریہ اخلاق: قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کی تشریح

قیمت ۲ روپے ○ اسلام کا نظریہ تاریخ: قرآن کے پیش کردہ اصول تاریخ صرف گزشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ

موجودہ قوموں کے لیے بھی بعیرت افروز ہیں۔ قیمت ۵۰ روپے ○ اسلام کا معاشری نظریہ: قیمت ۵۰ روپے

○ دینِ فطرت: دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے قیمت ۵۰ روپے

○ عقائد و اعمال: عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث۔ قیمت ۱۰ روپے ○ مقام انسانیت:

خواجہ عبداللہ اشتر (سابق رفیق ادارہ) — مذاہبِ اسلامیہ: مسلمانوں کے مختلف مذاہب

اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بائبنوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث قیمت ۶ روپے ○ سیدل: قیمت ۵۰ روپے

- ۵ اسلام اور حقوق انسانی: قیمت ۵۰ روپے ۵ اسلام میں حریت، مساوات اور اخلاق: قیمت ۱۰۲۵ روپے۔ محمد رفیع الدین (سابق رفیق ادارہ) — قرآن اور علم جدید: قیمت ۶۱۵۰ روپے ۵ اسلام کا نظریہ تعلیم: قیمت ۱۰۱۵۰ روپے۔ دیگر تصانیف — ۵ تہذیب تمدن اسلامی: (درشید اختر ندوی) قیمت ۱۱۶ روپے۔ محمد دوم ۵۰ روپے۔ محمد سوم ۷ روپے ۵ مسلم ثقافت ہندوستان میں: (عبدالمجید سائک) قیمت ۱۲ روپے ۵ مائٹر لاہور (سید غلامی فیضان) قیمت ۲ روپے ۵ مسلمانوں کے سیاسی افکار (درشید احمد) قیمت ۵۰ روپے ۵ اقبال کا نظریہ اخلاق (سید احمد رفیق) قیمت جلد ۲ روپے۔ غیر جلد ۳ روپے ۵ مسئلہ زمین اور اسلام (شیخ محمد احمد) قیمت ۴۱۷۵ روپے ۵ سکھ مسلم تاریخ (ابوالامان امترسری) قیمت ۲۵۰ روپے ۵ گرنٹھ صاحب اور اسلام (ابوالامان امترسری) قیمت ۱۶۵۰ روپے ۵ اسلام اور تعمیر شخصیت (عبد الرشید) قیمت ۴۵۰ روپے ۵ اسلامی اصول صحت (فضل کریم فارانی) قیمت ۳۵۰ روپے ۵ تراجم — طب العرب (حکیم علی احمد نیر داسلی) ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب عربین میڈسین، ترجمہ تشریحات و تنقیدات قیمت ۵۵۰ روپے ۵ ملفوظات رومی (عبد الرشید بٹم) یہ کتاب لانا جمال الدین رومی کی "فیہ فنیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے قیمت ۵۲۷۵ روپے ۵ حیات محمد (ابو یحییٰ امام خاں نوشہری) مصر کے یگانہ روزگار انشا پرداز محمد حسین بیگل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ قیمت ۲۲۵۰ روپے ۵ فقہ محمد (ابو یحییٰ امام خاں نوشہری) یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحب کی ہفت رسالہ مذہب فاروق اعظم کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۴۵۰ روپے ۵ تاریخ تعلیم و تربیت علامہ (محمد حسین زبیری) ڈاکٹر احمد شہجی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی جدید مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کا مفصل تاریخ ہے۔ قیمت ۷ روپے ۵ مجموعہ تفاسیر ابوسعید اصفہانی (رفیع اللہ۔ سید نفیر شاہ) ۵ موسیقی کی شرعی حیثیت (رفیع اللہ۔ سید نفیر شاہ) قیمت ۲ روپے۔

انگریزی کتب کی فہرست صفحہ ۷۲ پر ملاحظہ ہو

سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

About Iqbal and His Thought by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. iv, 116. Rs. 5.00

Islamic and Educational Studies by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. iv, 126. Rs. 5.00

Studies in Aesthetics by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. xii, 219. Rs. 10.00

National Integration and Other Essays by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. iv, 153. Rs. 6.00

Islamic Ideology by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. xxiv, 350. Rs. 12.00

Islam and Communism by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. xii, 263. Rs. 10.00

Metaphysics of Rumi by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. viii, 157. Rs. 3.75

Life and Work of Rumi by *Afzal Iqbal*. Revised edition. Demy 8vo., pp. xv, 196. Rs. 10

Fundamental Human Rights by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. 17. Rs. 0.25

Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. viii, 304. Rs. 10.00

Islamic Ethics by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. iv, 75. Rs. 2.50

Iqbal's Gulshan-i-Raz-i-Jadid by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. x, 77. Rs. 3.00

Development of Islamic State and Society by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. viii, 415. Rs. 12.00

Women in Islam by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. vii, 182. Rs. 7.00

Islam and Theocracy by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. 47. Rs. 1.75

Diplomacy in Islam by *Afzal Iqbal*. Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

Muhammad the Educator by *Robert L. Gulick, Jr.* Demy 8vo., pp. 117. Rs. 4.25

Some Aspects of Islamic Culture by *Dr. S. M. Yusuf*. Royal 8vo., pp. iv, 48. Rs. 2.50

Pilgrimage of Eternity, Eng. tr. of Iqbal's *Javid Namah* by *Mahmud Ahmad*. Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00

Key to the Door by *Capt. Tariq Safina Pearce*. Royal 8vo., p. xii, 158. Rs. 7.50; Cheap edition: Rs. 4.50

Philosophy of Marxism by *Dr. Muhammad Rafiuddin*. Demy 8vo., pp. iv, 44. Rs. 1.

Islam in Africa by *Professor Mahmud Brelvi*. Royal 8vo., pp. xxxvi, 655. Rs. 22.50

ثقافت لاہور

رمضان المبارک ۱۳۸۵ھ دفروری ۱۹۶۶ء

جلد ۱۵ ————— شماره ۲
ادارۃ تحریر
مدیر اعلیٰ

مدیر
رئیس احمد جعفری

اداکین

محمد سعید شیخ

محمد عتیف ندوی

شاہد حسین رزاقی

محمد جعفر پھلواروی

سالانہ: چھ روپے ————— فی پرچہ: ۶۶ پیسے

ادارۃ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ لاہور

ترتیب

	مقالہ افتتاحیہ	
۳	ایک انکشاف — ایک حقیقت	رئیس احمد جعفری
۷	بزم ثقافت	
	شیعہ فرقہ	
۹	نوعیت اختلاف	محمد حنیف ندوی
	فقہی مباحث	
۳۰	نکاح نابالغ اور خیاردفع	محمد جعفر بیگلرودی
	خاص بن خدا	
۴۲	حضرت مولانا فضل الرحمن مراد آبادی	
	شخصیات	
۵۷	مولوی مباحث — ایک مطالعہ	ابو سلمان شاہ جاما پوری
۶۵	مطبوعاتِ ادارہ	

طابع ناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
مورثرف ڈائریکٹری اور ثقافت اعلیٰ	دین محمدی پریس لاہور	ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب دہلاہو

ایک انکشاف۔ ایک حقیقت

دیس احمد جعفری

مسٹر Lowell Thomas Jr کی ایک مذمت و تحسین اور مدد و بر معلومات آفریں کتاب نیویارک سے کچھ عرصہ جو اشاعت ہوئی ہے۔ اگرچہ ضخامت زیادہ نہیں ہے لیکن اپنے اندر ایک جہان معنی رکھتی ہے۔ یہ معلومات شاید پہلی مرتبہ منظر عام پر آ رہے ہیں اور بلاشبہ جو دینے والے ہیں کتاب کا نام ہے "ولائی لامہ"۔ اس میں ولائی لامہ کی پیدائش سے لے کر بلا وطنی اور قیام ہندوستان تک کے سارے واقعات آگے ہیں۔ مصنف امریکی ہے اس لیے اس نے خوب جی بھر کے کیونسٹ مین پر الزامات لگائے ہیں، اور بھارت کے "جمہوری" گمراہ کو اور جواہر لال کی سیاسی بصیرت اور قائدانہ صلاحیت کو خراج تحسین و عقیدت بڑے والہانہ انداز میں پیش کیا ہے۔

میں اس چیز پر گفتگو کرنا نہیں چاہتا کہ چین کے خلاف مصنف نے جسے دل کے پھسلے کیوں پھولے ہیں اور ہندوستان کی نام نہاد جمہوریت اور جواہر لال کی پُر فریب قیادت کو خراج تحسین کیوں پیش کیا ہے بہر شخص کو حق ہے کہ جس مسئلہ کے بارے میں جو رائے چاہے قائم کرے اور کسی کو حق نہیں کہ اسے اظہار رائے سے روکنے کی کوشش کرے۔

لیکن مصنف نے چین و شمن بھارت دوستی اور لاہا پرستی کے جوش میں شاید ناواقفیت طور پر کچھ امکانات ایسے کیے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ غریب ولائی لامہ پر جو آفت نازل ہوئی وہ قدامت پر جواہر لال کی لائی ہوئی تھی ورنہ شاید ولائی لامہ کا یہ حشر نہ ہوتا کہ

پھرتے ہیں میر خوار کوئی پوچھتا نہیں

اور شاید چین اور بھارت کے تعلقات بھی اس درجہ تلخ نہ ہوتے جتنے آج نظر آ رہے ہیں۔ اس کتاب سے یہ

حقیقت بھی واضح ہوتی ہے کہ چین کو چھڑانے اور مستقل کرنے میں جواہر لال کی "تامنا نہ صلاحیت" کام کر رہی تھی۔ اس کتاب کے مصنف نے بڑے غور و جوش کے ساتھ جو انکشافات کیے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں: بخت پر چین نے جب مکمل قبضہ کیا تو دلائی لامہ نے اس کی مزاحمت کرنا چاہی۔ اسے ایک ہمارے کھنڈر تھی اور یہ ہمارا اسے جواہر لال اور بھارت کی وحدت میں مل گیا۔ اس نے غلط طور پر وزیر اعظم بھارت سے رابطہ پیدا کیا اور انھوں نے اس سے ہمدردی ظاہر کی لیکن فی الحال خاموش رہنے کا مشورہ دیا۔

دلائی لامہ کے تعلقات جب چین سے محدود رہتے ہوئے تو دلائی لامہ نے مدد کے لیے پھر ہندوستان کی طرف دیکھا۔ ہندوستان نے بدھوں کی عالمی کانفرنس، ملتان بدھ کاؤنسل کی ہزار سالہ جشن ولادت منانے کے سلسلہ میں طلب کی اور دلائی لامہ کو، کہ وہ بدھ مت کا روحانی پیشوا تھا، شرکت کی دعوت دی۔ دلائی لامہ کے تعلقات چین کی حکومت سے اگرچہ بے حد خراب تھے لیکن چو این لائی اور ماو زے جیگت نے دلائی لامہ کو بھارت جانے کی اجازت دے دی البتہ یہ استدعا کی کہ وہ صرف روحانی مسائل پر دھارم بحث کریں سیاسی امور پر گفتگو نہ کریں۔ اس یقین دہانی کے بعد دلائی لامہ بھارت پہنچے۔ جوائی اڈے پر مستقبل کو سننے کے لیے جواہر لال بہ نفس نفیس موجود تھے۔

دلائی لامہ کے قیام کا شاندار کرفور کے ساتھ اہتمام کیا گیا تھا۔ مذکرے میں بخت کے روحانی خیر خواہ بھارت کے وزیر اعظم کے مابین کئی گھنٹے تک گفتگو ہوئی۔ اس خفیہ نشست میں دلائی لامہ نے اپنا دل کھل کر رکھ دیا۔ اپنی مظلومیت اور چین کی جارحیت کی داستان الم پوری تفصیل کے ساتھ سنا۔ اس ملاقات کے بعد دلائی لامہ نے جارحیت کے خلاف پریس کانفرنسوں میں اور اخباری بیانات میں بے حد تک اظہار رائے شروع کر دیا۔ چینی حکومت کی تنبیہ اور فحاشی کے باوجود وہ اپنی سرگرمیوں سے باز نہیں آئے۔

اسی آئنا میں چو این لائی سرکاری دورے پر بھارت آئے۔ جو کچھ سن تھا آنکھوں سے دیکھ لیا اور محسوس کر لیا کہ دلائی لامہ کو آلہ کار بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ انھوں نے حکومت ہند اور دلائی لامہ کو اس روش سے باز رکھنے کی کوشش کی۔ لیکن کامیاب نہ ہو سکے۔ کیونکہ ہندوستان میں "جمہوریت" تھی۔ اور جمہوریت

میں سب کچھ جائز ہے۔

دل برداشتہ ہو کر جو این لائی وقت سے کچھ پہلے ہی چین واپس چلے گئے۔
پہلے سے طے شدہ "بچی گفتگو" کے مطابق دلائی لامہ نے بت بت پہنچتے ہی جواہر لال کو دعوت دی کہ
بت تشریف لائیں اور حالات کا بہتر جائزہ لیں۔

جواہر لال نے یہ دعوت بڑی خوشی سے قبول کر لی اور سفر بت کی تیاریاں شروع کر دیں۔
جو این لائی نے دلائی لامہ کی یہ دعوت منسوخ کر دی اگرچہ ان کی عظمت اور رکھ رکھاؤ میں کوئی
فرق نہیں آنے دیا۔ لہذا سکاچینی ایڈمنسٹریٹر جو ایک فوجی جرنیل تھا بڑے ادب و احترام کا سلوک ان
کے ساتھ کرتا رہا۔

اس انکشاف سے اس امر پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ کمیونسٹ چین نے جمہوری بھارت سے زیادہ
آزادی دلائی لامہ کو دے رکھی تھی۔ حالانکہ بت واقعہ اس کا "اٹوٹ" حصہ ہمیشہ سے چلا آ رہا تھا۔ تاہم
کا کوئی دور ایسا نہیں ہے کہ بت پر چین کی بالادستی قائم نہ رہی ہو۔ اس کے برعکس بھارت کشمیر میں
راٹے شادی کا وعدہ کر چکا تھا اس لیے کہ وہ کبھی بھی بھارت کا درمت نگر یا تابع نہیں رہا تھا۔ خیر یہ
تو ایک سخن گسترانہ بات تھی جو روانی قلم میں نکل گئی آگے چلیے۔

خفیہ مذاکرات کے مطابق چین کو دنیا کی نظروں میں ذلیل کرنے اور اپنی مظلومیت کا
دُعا پڑھانے کے لیے دلائی لامہ نے ترک وطن کا فیصلہ کر لیا اور اپنے دو سوجاں ناروں کے ساتھ اپنے
میزبان ملک کی طرف بڑھے۔

خیال یہ تھا کہ مذہبی اور روحانی رشتے کے لحاظ سے دلائی لامہ نیپال، سکیم یا بھوٹان میں سے
ایک جگہ نزول اجلال فرمائیں گے لیکن ان تینوں کو انھوں نے نظر انداز کیا اور طویل اور ڈیڑھا مدتہ احتیاد کر کے
اسام پہنچے۔ یہاں تیز پور میں قیام کیا اور جواہر لال سے اذن پناہ گزینی طلب کیا۔

جواہر لال نے فدا بھارت کے دروازے مقدس سلطان کے لیے کھول دیے اور دیدہ و دل خوش راہ
کرنے کا اعلان کر دیا۔

دلائی لامہ کے قیام کا انتظام مسوری پہاڑ پر کیا گیا کیونکہ یہاں کی آب و ہوا بھی لہاسہ کی طرح تھی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ یہاں قیام کی صورت میں تبت سے رابطہ قائم رکھنا قرب مسافت کے باعث تبت آسان تھا اور رابطہ قائم رکھنا اس لیے ضروری تھا کہ تبت میں چین کے خلاف بغاوت شروع ہو چکی تھی۔ اس بغاوت کی رہنمائی مسوری میں بیٹہ کر زیادہ آسانی کے ساتھ ممکن تھی۔

جو پہلا لہاسہ دلائی لامہ کا پُرپوش استقبال کیا۔ کئی گھنٹے تک بند کمرے میں ان سے گفتگو کی اور اس کے بعد لوگ سجھائیں اعلان کر دیا کہ دلائی لامہ جیتک چاہیں اس ملک میں قیام کر سکتے ہیں اور اپنی سرگرمیاں جاری رکھ سکتے ہیں جو اہل مال خود مسوری پہنچے اور دلائی لامہ کی مزاج پر سی کی اور تاکید کی کہ جس چیز کی ضرورت ہو ارشاد فرمائیے فوراً حاضر کی جائے گی۔

مسوری میں دلائی لامہ کا قیام اس سے زیادہ شاندار پہانے پر تھا جتنا لہاسہ میں تھا۔ کشمیر کے تالین پٹنگ۔ مینا کاری کے نمونے اور شاندار ہمانداری۔

اس کے بعد چین نے دلائی لامہ کو پھوڑا اور ہندوستان کے چپچپے پڑ گئے جو یقیناً اس کی زیادتی تھی۔

چین اور ہندوستان کے مابین جو کچھ گزری اور گزر رہی ہے وہ بجائے خود ایک دلچسپ ترین حادثہ ہے لیکن سوال یہ ہے کہ دلائی لامہ کو مگر سبے گھر کر کے آخر ہندوستان کو کیا مل گیا۔ اب تو اس عزیز کے پاس مسوری کا وہ بر لاہاؤس بھی نہیں رہا جہاں بیٹھ کر وہ تبت کی بغاوت کی رہنمائی کرتا تھا۔ نہ ہندوستان کی وہ شفقت اور مہینافت کا رفرما ہے جس نے اسے اتنا بڑا خطرہ مول لینے پر آمادہ کر دیا تھا۔ کیا وہ دل ہی دلیں زبان حال سے بھارت کے میناؤں سے نہیں کہہ رہا ہو گا:

”ہم نے تم دوست جس کے دشمن اس کا سماں کیوں ہو“

بزمِ ثقافت

میاں محمد شریف کا حادثہ اُردو اُردو اتنا بڑا سانحہ تھا جس سے دل و دماغ پر اب تک تعطل کی کیفیت طاری ہے۔

مصائب اور تھے پر دل کا جہان

عجب اک سانحہ سا ہو گیا ہے

لیکن دنیا کی ریت یہی ہے کہ غم کتنا ہی جاں گسل ہو، زخم کتنا ہی کاری ہو، پوٹ کیسی دل کو تر پاونے والی ہو، رفتہ رفتہ وقت خود مریم اور مداد ابنِ حاتم ہے۔ اور زندگی کی سرگرمیاں جاری رہتی ہیں۔ اگر غم اور مصیبت کے طوفانِ زندگی کی سرگرمیاں پھین لیں تو زندگی ہی ختم ہو جائے۔ اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک دنیا قائم ہے۔

میاں صاحب منور کی وفات سے ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کے ارکان اور رفقاء کو جو صدمہ پہنچا وہ ایک قدرتی چیز تھی۔ لیکن اس صدمے کے باوجود تحقیقی اور علمی سرگرمیوں کا سلسلہ بھی جاری رہا، اور اسے جاری رہنا بھی چاہیے تھا۔ میاں صاحب کبھی اور کسی وقت بھی ادارے کی سرگرمیوں میں تعطل اور رکاوٹ پسند نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ یہ سرگرمیاں یقیناً ان کی روح کو خوش کرنے کا سبب ہوں گی۔

ثقافت کے کسی گزشتہ شمارے میں میاں صاحب کی ایک نہایت اثر انگیز اور سحر طراز نظم ہم نے ”ادبِ شریف“ کے عنوان سے شائع کی تھی جو بہت پسند کی گئی۔ متعدد خطوط میں ہم سے مطالبہ کیا گیا کہ میاں صاحب کا کلام برابر ثقافت میں شائع ہو اور اسے اسی جیلے میں میاں صاحب سے ہم نے کئی مرتبہ اصرار

کے ساتھ فرمائش کی لیکن وہ اپنی شاعری کو کچھ زیادہ اہمیت نہیں دیتے تھے۔ میرے اصرار سے مجبور ہو کر ایک ادھو نظم اور دسے دی پھر سکوت اختیار کر لیا۔

میاں صاحب کے انتقال کے دن میاں خیر احمد صاحب سے جو ملک کے مایہ ناز ادیب ہیں، اور شہرہ آفاق رسالہ ہمایوں کے مدیر بشیر وہ بچے ہیں۔ اور میاں صاحب مرحوم سے خاندانی قرابت رکھتے ہیں، معلوم ہوا کہ مذکورہ بالا نظم میاں صاحب نے کوئی پچاس پینتالیس سال پہلے لکھی تھی۔ اور میاں بشیر احمد صاحب کو خاص طور پر سال کی تھی۔ انہوں نے بھی اس نظم کے کیف و تاثر کو سراہا اور فرمائش کی کہ ثقافت کا وہ پرچہ انھیں بھیج دیا جائے جس میں وہ شائع ہوئی تھی۔ اس ارشاد کی تعمیل کر دی گئی۔

نوعیت اختلاف

(۲)

محمد حنیف ندوی

مسئلہ تجسیم میں روافض یا امامیہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ اس بارے میں ان کے چھ گروہ ہیں۔

۱۔ پہلا گروہ المشامیہ کا ہے، جو ہشام بن الحكم بن افضیہ کی طرف منسوب ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ ان کا معبود جسم ہے۔ جن کا آغاز بھی ہے اور انتہا بھی، اور جس میں تینوں ابعاد پائے جاتے ہیں۔ یعنی وہ طویل (دلبا)، بھی ہے۔ عرض (چوڑا) بھی ہے اور عمیق (دگرا) بھی۔ اس کا طول اس کے عرض کے برابر ہے۔ اور عرض عمق کے برابر۔ اور کوئی بُعد بھی دوسرے سے زیادہ یا بڑھا ہوا نہیں۔ یہ اللہ کے لیے 'طویل' کا لفظ تو استعمال کرتے ہیں۔ مگر طول کو متعین نہیں کرتے

لے ان کا پورا نام ابو محمد ہشام بن الحكم شیبانی ہے۔ کوفہ کے رہنے والے ہیں۔ اپنے دور میں، مشہور مناظر اور علم الکلام کے ماہر رہے ہیں۔ شیعہ حلقوں میں انھیں شیخ مانا جاتا ہے۔ انھوں نے متعدد کتابیں لکھی ہیں۔ جیسے: "الاقامۃ"، "الشیخ والعلام"، "الدلائل علی حدوث الانبیاء وغیرہ۔ براہِ کرم بوجہ آزمائش کے دن آئے تو یہ دہلوش ہو گئے۔ اور اسی گناہی کے عالم میں ان کا انتقال ہوا۔ بڑے عاجز جواب تھے۔

کسی نے حضرت معاویہ کے بارہ میں ان سے پوچھا کہ کیا یہ غزوہ بدر میں شریک ہوئے تھے۔ کہنے لگے جہاں۔ سمت مخالف کی طرف سے۔

بلکہ صرف یہ کہتے ہیں

اس کا طول اس کے عرض کے برابر ہے۔

طولہ مثل عرضہ

جس کے معنی یہ ہیں کہ لفظ طول کو یہ اذراء مجاز استعمال کرتے ہیں، اور اس سے حقیقی معنی مراد نہیں لیتے۔

ان کا کہنا ہے کہ وہ ایک درختاں نور ہے۔ اس کا ایک انداز ہے۔ اور اس کا تعلق اگرچہ مکان سے ہے تاہم یہ مکانی نہیں۔ یوں سمجھیے جس طرح کہ معصی چاندی کا ایک ڈالا۔ گولی موتی کی طرح چاروں طرف روشنی بکھیرتا ہے۔ یہ رنگ، ذائقہ اور بو سے بھی برہ مند ہے۔ اور اس کو چھونا بھی ممکن ہے۔ لیکن ان چیزوں کو اس سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ اس کا رنگ، ذائقہ اور بو، یا محسوس ہونا، ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو ہیں۔ وہی ایک ڈالا، رنگ بھی ہے اور ذائقہ بھی۔ یہ اس میں رنگ و ذائقہ کی تفریق رو انہیں رکھتے۔ بلکہ یہ کہتے ہیں کہ وہی ایک شے رنگ بھی ہے اور ذائقہ بھی۔

ان کے نزدیک یہ معبود پہلے تو لامکان میں تھا، پھر اس طرح مکان پیدا ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے جنبش اختیار کی۔ اور اس جنبش سے مکان پیدا ہوا۔ اس کے بعد یہ اس مکان میں ہے۔ مکان سے مراد ان کی عرش ہے۔ ابو المذیل نے اپنی کسی کتاب میں ذکر کیا ہے کہ ہشام بن الملک نے اس سے کہا۔ اس کا رب ہم ہے جو جاتا بھی ہے اور آتا ہے کبھی متحرک ہوتا ہے اور کبھی ساکن۔ وہ اٹھتا بیٹھتا ہے۔ اور طویل، عریض اور عمیق بھی ہے۔ کیونکہ جس میں یہ باتیں نہ ہوں گی وہ لاش کے حدود میں داخل ہو جائے گا۔ ابو المذیل کہتے ہیں۔ میں نے ہشام سے پوچھا، اس کا رب بڑا ہے یا یہ پیارا۔ اشارہ ابی قیس

لے میخ محمد بن المذیل بن عبد اللہ بن کحول۔ خلاف مسلم کے نقب سے مشہور ہیں۔ بصرہ کے معتزلیوں کے امام تھے۔ بحث و مناظرہ میں بہت مہارت تھی۔ دلائل کے پیش کرنے اور الزامی جواب دینے میں ان کا مخصوص انداز تھا۔ مسعودی کی روایت کے مطابق ۲۲۷ھ میں فوت ہوئے۔ خطیب بغدادی کے نزدیک ان کا سن وفات ۲۲۷ ہے

کی طرف تھا۔ اس نے کہا یہ پہاڑ اس سے بڑھ جائے گا۔ یعنی یہ پہاڑ اس سے بڑا ہے۔

ابن الراوندی نے بھی ذکر کیا ہے کہ ہشام بن الملک کہا کرتا تھا۔ اس کے رب میں اور ان اجسام میں کہ جن کو ہم دیکھتے ہیں کسی نہ کسی پہلو سے مشابہت پائی جاتی ہے۔ اگر یہ مشابہت نہ ہو تو یہ اجسام اس پر کسی طرح دلالت نہ کر سکیں۔

اس کے خلاف بھی اس سے منقول ہے۔ مثلاً وہ کہا کرتا تھا۔ خدا جسم ہے اور اجسام من بعض کی جج یعنی حصص سے متصف ہے۔ لیکن نہ تو یہ اجسام اس سے مشابہت رکھتے ہیں اور نہ وہ ان اجسام کے مشابہ ہے۔

بجائے روایت ہے کہ ہشام بن الملک نے اپنی کسی کتاب میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم سے متعلق اس کا یہ عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ تحت الثریٰ تک کی چیزوں سے آگاہ ہے۔ مگر اس طرح کہ اس سے ایک شعاع صادر ہوتی ہے جس کا تعلق ایک طرف تو اس سے ہے اور دوسری طرف وہ زمین کی گرائی تک نفوذ کیے ہوئے ہے۔ کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کا تعلق ماوراء سے براہ راست ملاست اچھونے کا نہ ہو تو وہ کوئی چیز بھی نہ جان سکے۔

اس کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کا ایک حصہ جس کو شعاع کہنا چاہیے ماوراء سے اختلاط پذیر ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کے کسی حصہ کا مخلوق سے اختلاط پذیر ہونا محال ہے۔ اگر ہشام یوں کہتا کہ

لے مشہور محد ہے پورا نام ابو الحسن احمد بن یحییٰ بن اسحاق ہے۔ ایک سو سے زائد کتابوں کا مصنف ہے۔ "فضیلت المعتزل" تو اس کی مشہور کتاب ہے جس کی ترویج میں ابو الحسن عبدالرحیم بن محمد بن عثمان الحنفی معتزلہ "الانتصار للرد علی الراوندی الملحد" لکھی۔ ۲۴۵ھ میں فوت ہوا۔

لے عربی ادب کا نگار سر سید اور صاحب طرز لکھنے والا۔ میں نے ادب و کلام کو باہم سمجھ دینے کی کامیاب کوشش کی۔ عمر بن محمد معتزلہ کا پر جوش حامی تھا۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اعتزال میں اس کا خود اپنا ایک مدرسہ فکر تھا۔ ۲۵۵ھ میں اس نے قریب قریب نوے برس کی عمر میں وفات پائی۔

اللہ تعالیٰ تحت اثر ہی ملک کی چیزوں کو بغیر کسی اتصال (چھونے)، جبر اور قیاس کے جانتا ہے، تو اس صمدت میں اس عقیدہ سے دست بردار ہو جاتا کہ اللہ تعالیٰ کا محسوسات سے کوئی جسمانی رابطہ ہے۔ اور وہ صحیح بات کہتا۔

ہشام کے بارہ میں یہ بھی مذکور ہے کہ اس نے رب سے مستقل سال بھر میں کوئی پانچ دائیں قائم کیں۔ کبھی تو اس نے کہا کہ وہ بلور کی مانند ہے۔ کبھی کہا وہ چاندی کے صاف ڈسے کی طرح ہے۔ کبھی کہا کہ اس کی کوئی صورت نہیں۔ کبھی کہا کہ وہ اس کے حساب سے سات باشت کے برابر ہے۔ پھر اس نے ان سب باتوں سے رجوع اختیار کیا اور کہا وہ جسم ہے مگر دوسرے جسموں کی طرح نہیں۔

الہادق کا خیال ہے کہ اصحاب ہشام میں سے کسی نے اس کے سوال کے جواب میں کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے اور اس سے محاس ہے (یعنی اسے چھوئے ہوئے ہے)۔ اور عرش اس سے بڑھا ہوا یا زاد نہیں ہے۔

۲۔ رد افغن کا دوسرا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ ان کا رب نہ تو صورت ہے اور نہ اجسام کی طرح ہے۔ اور جب وہ اسے جسم کہتے ہیں تو اس سے ان کی مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ وہ موجود ہے۔ یہ گروہ اللہ تعالیٰ کے لیے ایسے اجزاء ثابت کرتے ہیں جو باہم جو ستہ اور ملے ہوئے ہوں اور نہ ایسے ابعاض و حصص کا قائل ہے جو باہم ترکیب پذیر اور جڑے ہوئے ہوں۔ یہ گروہ اللہ تعالیٰ کو عرش ہی پر مستوی مانتا ہے۔ مگر ایسا استوار جو بغیر کیف اور محاسات (چھونے) کے ہے۔

۳۔ رد افغن کا تیسرا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ ان کا رب انسانی صورت سے مشابہت رکھتا ہے۔ لیکن یہ اسے جسم نہیں مانتا۔

۴۔ رد افغن کا چوتھا فرقہ ۴۳ مشامیہ ہے جو ہشام بن سالم الجوالیقی کو ماننے والا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ان کا رب انسانی صورت ہی کے مشابہ ہے۔ لیکن یہ نہیں مانتے کہ اس میں گوشت اور

خون بھی ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ وہ درختاں اور پھید نور ہے۔ جو چمک رہا ہے۔ اس کے انساں کی طرح
پانچوں حواس بھی ہیں۔ چنانچہ اس کا ہاتھ پاؤں، ناک، کان، آنکھ اور منہ بھی ہے۔ یہ جس حواس سے
سنتا ہے وہ دیکھنے والے حواس سے مختلف ہے۔ اور اسی طرح ان کے نزدیک تمام حواس متعارف
ہیں، ایک دوسرے سے الگ۔

ابو عیسیٰ وراق نے بیان کیا ہے کہ ہشام بن سالم یہ سمجھتا تھا کہ اس کے رب کے سر پر سیاہ
بال بھی ہیں۔ اور یہ سیاہ نور سے تعمیر ہیں۔

۵۔ رواضع کا پانچواں گروہ یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ رب العالمین ضیاء قائلین اور نور محض
ہے اور اس کی روشنی چراغ کی طرح ہے کہ جس پہلو سے بھی دیکھیے یکساں روشن ہے۔ اس کی
کوئی صورت نہیں۔ نہ اس کے اعضاء ہیں، اور نہ اس کے اجزاء میں کوئی اختلاف ہی ہے۔
یہ اس بات کو نہیں مانتے کہ اللہ انسانی یا حیوانی صورت کے مشابہ ہے۔

۶۔ رواضع کا چھٹا فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ان کا پروردگار نہ تو جسم ہے، نہ صورت
ہے، نہ کسی شے سے مشابہ ہے۔ نہ متحرک ہے، نہ ساکن اور نہ ماس (کسی شے کو چھونے والا)۔
توحید کے بارے میں ان کی وہی رائے ہے جو معتزلہ اور خوارج کی ہے۔ مگر یہ ان میں متاخرین
کی رائے ہے۔ ان کے ادائیگی تشبیہ ہی کے قائل تھے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔

رواضع کا حاملین عرش سے متعلق اختلاف رائے ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ عرش کو اٹھائے
ہوئے ہیں یا باری تعالیٰ کو۔

یہ لوگ دو گروہوں میں منقسم ہیں۔

ایک گروہ 'الیونسیہ' کا ہے۔ یہ یونس بن عبدالرحمن القتی جو آل یقطین کے موٹی ہیں، ان

لے علی بن سہل رضا اخلاص اور شکی بن اھنید سلمان غازی سے تشبیہ دیتے تھے۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

کے اصحاب پر مشتمل ہے۔
 یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ عالمین عرش خدا کو بھی اٹھائے ہوئے ہیں۔ اور وہ خدا کا بار برداشت
 کر سکتے ہیں۔ عالمین عرش کو انھوں نے سارے سے تشبیہ دی ہے کہ اس کی ٹانگیں اگرچہ باریک
 ہوتی ہیں تاہم وہ اس کو اٹھائے رہتی ہیں۔
 دوسرے فرقے کا کہنا ہے کہ یہ عالمین صرف عرش کو اٹھائے ہوئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا
 معمول (ایسی چیز جو اٹھائی جائے) ہونا محال ہے۔

روافض میں اس بات میں بھی اختلاف رہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ظلم پر قادر قرار دیا جاسکتا ہے
 یا نہیں۔ ایک گروہ نے تو انکار کیا ہے۔ دوسرے نے جائز ٹھہرایا ہے۔

روافض کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا اللہ سبحانہ عالم، حقی (زندہ)، مسیح (سننے والا)،
 بعیر (دیکھنے والا)، اور الہ ہے یا نہیں۔ اس کے متعلق ان کے نو فرقے ہیں۔
 ۱۔ پہلا فرقہ ان میں 'الزراۃ' ہے جو زرارہ بن امین الرافضیؒ کے ماننے والوں سے تعبیر ہے۔
 ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ غیر مسیح، غیر علیم اور غیر بعیر رہا۔ تاآنکہ اس نے ان
 چیزوں کو اپنے لیے پیدا کیا۔ ان کو 'التمیہ' بھی کہا جاتا ہے۔ لیکن ان کا سربراہ زرارہ بن امین ہی ہے۔
 ۲۔ دوسرا فرقہ ان میں 'البابیہ' کا ہے۔ یہ عبدالرحمن بن سبابہ کے اصحاب پر مشتمل ہے۔
 یہ ان مسائل میں توقف سے کام لیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اس معاملہ میں مستند رائے جو
 بھی ہو بہر حال جعفر ہی کی ہو سکتی ہے۔ یہ کسی خاص رائے کو صحیح نہیں مانتے۔

لے خالی شیعہ عقائد علم الکلام کے ساتھ ساتھ ادب و انشاء سے بھی دلچسپی رکھتا تھا۔ الاستقامت
 والجرۃ اس کی مشہور کتاب ہے۔

۳۔ ان میں کا تیسرا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں یہ رائے رکھنا غلط ہے کہ پہلے وہ غیر قادر، غیر سمیع یا غیر بعیر تھا۔ اور پھر جب اس نے اشیاء کو پیدا کیا تو ان صفات سے منصف ہوا کیونکہ جہاں اشیاء پیدا ہونے سے پہلے موجود تھیں ان پر اشیاء کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اس لیے ہم اس کو لاشی (معدوم) پر قادر نہیں قرار دیں گے۔ اسی طرح اس کے علم کو 'لا شئی' سے متعلق نہیں ٹھہرائیں گے۔

تمام روافض یا چند لوگوں کو چھڑ کر یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی شے کی تخلیق کا ارادہ کرتا ہے۔ اور پھر کچھ مصطقیں رونما ہو جاتی ہیں (لہذا وہ ارادہ ملتوی کر دیتا ہے)۔

۴۔ روافض کا چوتھا فرقہ یہ رائے رکھتا ہے کہ اللہ ہمیشہ لاجی (غیر زندہ) رہا۔ پھر حیات کی صفت سے منصف ہوا۔

۵۔ روافض کا پانچواں فرقہ اصحاب مشیطاق الطاق کہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فی نفسہ عالم ہے جاہل نہیں۔ لیکن وہ اشیاء کو اسی وقت جانتا ہے جب ان سے اس کی قدرت اور اس کا ارادہ متعرض (درپے) ہوتا ہے۔ ارادہ سے پہلے اس کا اشیاء کو جاننا محال ہے۔ اس لیے نہیں کہ وہ عالم نہیں ہے۔ بلکہ اس بنا پر کہ اشیاء پر اشیاء کا اطلاق اسی وقت ہوتا ہے جب اللہ تعالیٰ ان کا ارادہ کرے اور ان کے درپے ہو۔ تقدیر سے ان کی مراد ارادہ ہے۔

۶۔ چھٹا فرقہ ہشام بن الحكم کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھنا کہ وہ ہمیشہ سے اشیاء کو اپنی ذات سے جانتا ہے، استحکام کے لیے ہونے ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ وہ اشیاء کو ازل سے نہیں جانتا تھا۔ بلکہ نہ جاننے کے بعد جاننے لگا۔

لے اس کا اصل نام ابو جعفر محمد بن النعمان ہے۔ شیخ کے ہاں اس کا لقب 'مؤمن الطاق' ہے۔ طاق کو ذہن کے ایک بازار کا نام ہے جہاں یہ صرافہ کا کاروبار کرتا تھا۔

اور یہ جاننا بھی علم کے ذریعہ ہے۔ علم اس کی صفت ہے جو نہ تو اس کا معین ہے نہ غیر ہے۔ اور نہ اس کا بعض باخبر ہے۔ یہ جانتے ہیں کہ علم کو حادث کہیں۔ یا قدیم قرار دیں۔ دونوں صورتوں میں اس کی حقیقت صفت کی ہے گی۔ اور صفت کسی طرح بھی موصوف نہیں قرار پائی۔

ہشام کا کہنا تھا کہ اگر اللہ تعالیٰ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھیں کہ وہ ازل سے عالم تھا۔ تو اس صورت میں معلومات کو بھی ازل ماننا پڑے گا۔ کیونکہ کوئی شخص اسی وقت عالم کہلاتا ہے جب پہلے سے کوئی معلوم موجود ہو۔ اسی طرح اس کا کہنا تھا کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال سے آگاہ ہے۔ تو پھر اعمال کے بارہ میں آنائیش و ابتلاء کا تصور ختم ہو جاتا ہے۔ ہشام اللہ تعالیٰ کی تمام صفات مثلاً قدرت، جہات، اسمع، بصیر اور ارادہ سے متعلق کہا کرتا تھا۔ کہ نہ یہ عین ذات ہیں۔ اور نہ غیر ذات۔

قدرت و حیات کے بارہ میں اس سے دو مختلف قول مروی ہیں۔ کچھ لوگ تو کہتے ہیں کہ وہ خدا کو ازل سے ہی (زندہ)، قادر تسلیم کرتا تھا۔ اور کچھ لوگوں کو اس سے انکار ہے۔

۷۔ رد افض کا ساتواں فرقہ اللہ تعالیٰ کو فی نفسہ عالم نہیں مانتا تھا، جیسا کہ شیطان الطاق کا عقیدہ ہے۔ ان کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ اس وقت تک کسی شے کو نہیں جان پاتا، جب تک کہ اس میں اپنی تاثیر کو ظاہر نہ کرے۔ تاثیر سے ان کی مراد ارادہ ہے۔ چنانچہ جب وہ کسی شے کا ارادہ کرتا ہے تو اس وقت اسے جان لیتا ہے۔ اور جب اس کا ارادہ کسی شے سے متعرض یا ورپے نہیں ہوتا تو اس کو جان بھی نہیں پاتا۔ ارادہ سے ان کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حرکت کنل ہوتا ہے اس لیے جب حرکت کنل ہوتا ہے تو جان لیتا ہے۔ بصورت دیگر اس کو صفت علم سے متصف گردانتا صحیح نہیں۔ ان کا یہ خیال ہے کہ وصف علم ایسی شے سے متعرض نہیں ہوتا جس کا ہنوز وجود ہی نہیں ہے۔

۸۔ رد افض کا آٹھواں فرقہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے جاننے کے معنی یہ ہیں کہ اس نے کچھ

کیا ہے۔

اگر ان سے پوچھا جائے کہ کیا اللہ ازل سے عالم بنفسہ (ذاتی حیثیت سے) رہا ہے تو اس کے جواب میں اختلاف رائے نظر آئے گا۔ کچھ لوگ تو کہیں گے کہ وہ ازل سے عالم بنفسہ نہیں رہا ہاں جب اس نے علم کو حرکت دی تو جاننے لگا۔ کیونکہ وہ ازل سے تھا مگر علم کو اس نے ازل سے حرکت نہیں دی۔

ان میں کچھ لوگ کہیں گے کہ اس کی ذات ازل سے وصف علم سے منفص رہی ہے۔ اس پر اگر ان سے کہا جائے کہ کیا ازل سے وہ فاعل بھی رہا ہے تو یہ کہیں گے ہاں مگر ہم اللہ تعالیٰ کے فعل کے قدیم ہونے کے قائل نہیں۔

ردافض میں کچھ لوگ یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں۔ کہ اللہ ہر شئی کو اس کے موجود ہونے سے پہلے جانتا ہے۔ سو ابندوں کے اعمال کے کہ ان کو وہ اسی وقت جان پاتا ہے جب یہ ہو چکے ہیں۔
 ۹۔ ردافض کا نوال فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے عالم ہی (زندہ) اور قادر ہے۔ ان کا میلان نفی تشبیہ کی طرف ہے۔ یہ حدوث علم کے قائل نہیں اور نہ تجسیم کو مانتے ہیں۔ اور نہ تجسیم و تشبیہ کی ان صورتوں کو تسلیم کرتے ہیں جن کا ذکر ہم نے باقی فرقوں کے ضمن میں کیا ہے۔

ردافض کے ہاں بداد تبدیلی ارادہ کے بارہ میں اختلاف ہے۔ یعنی اگر باری تعالیٰ کسی شئی کا ارادہ کر لیں تو ان کے لیے بیا جائز ہے یا نہیں۔ اختلاف کی یہ نوعیت تین گروہوں میں ظاہر ہوتی ہے۔

۱۔ پہلا گروہ تو کہتا ہے کہ اللہ کے لیے بدوات (ارادہ کی تبدیلیاں) ثابت ہیں۔ وہ چاہتا ہے کہ کسی وقت کوئی کام انجام دے، پھر وہ اس کو بدائی وجہ سے انجام نہیں دے پاتا۔ اسی طرح وہ ایک شریعت کی اطاعت و پیروی کا حکم دیتا ہے۔ پھر اس پر خط متبع کھینچ دیتا ہے۔ کیونکہ اس پر کچھ مصلحتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ (اور یہی بداد ہے) بداد ان اشیاء میں ہے کہ جن کے بارہ میں اللہ کو علم ہے کہ وہ وقوع پذیر ہونے والی ہیں۔ لیکن اس کی مخلوق میں سے کوئی بھی ان سے

آگاہ نہیں لیکن اگر مخلوق میں سے کوئی آگاہ ہے تو پھر بدا، جائز نہیں۔

۲۔ دوسرا گروہ عقیدہ رکھتا ہے کہ بلاء اللہ کے لیے ہر حال جائز ہے۔ اور اس میں کچھ حرج نہیں کہ ایک بات کے بارہ میں اسے علم ہو کہ وہ ہو کر رہے گی اور پھر وہ نہ ہو۔ چاہے اس کے بندے جانتے ہوں، اور اس کے باوجود وہ وقوع پذیر نہ ہو۔ یہ اسی طرح جائز ہے جس طرح ان امور میں جائز ہے کہ جن سے اس کے بندے آگاہ نہیں۔
 مہتمم سرگروہ: اللہ تعالیٰ کے حق میں بدا کو جائز نہیں سمجھنا۔ یہ اس کی نفی کا قائل ہے۔

روافض قرآن کے متعلق دو رائے رکھتے ہیں۔

۱۔ پہلا فرقہ جو ہشام بن الحکم کے پیروکاروں کا ہے یہ سمجھتا ہے کہ قرآن نہ خالق ہے نہ مخلوق بعض نے اس میں ایک جملہ کا انا ذکر کیا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو ان احوال سے پوری طرح آگاہ ہیں جو ہشام سے مروی ہیں۔ ان کی رائے میں ہشام یوں کہا کرتا تھا کہ قرآن نہ خالق ہے نہ مخلوق ہے اور نہ ہی کہنا ممکن ہے کہ غیر مخلوق ہے۔ کیونکہ یہ صفت ہے اور صفت موصوف کا مقام حاصل نہیں کر سکتی۔

زرقان نے ہشام بن الحکم کے اس قول کو نقل کیا ہے "قرآن کی دو قسمیں ہیں۔ اگر قرآن سے تمھاری مراد قرأت مسوع (جو سننے میں آتا ہے) ہے تو بلاشبہ خدا نے آواز کو پیدا کیا ہے اور اس کا تعلق اس کے دم خط سے ہے۔ لیکن اگر قرآن سے مقصود اس کا فعل ہے تو وہ علم و حرکت کی طرح ہے جو نہ عین ذات ہے نہ غیر ذات۔

۲۔ دوسرا فرقہ یہ رائے رکھتا ہے کہ قرآن مخلوق اور حادث ہے۔ پہلے نہیں تھا پھر پیدا ہوا جیسا کہ معتزلہ اور خوارج کہتے ہیں۔ مگر ان کا تعلق متاخرین روافض سے ہے۔

روافض میں اعمال عباد کے بارہ میں اختلاف رہا ہے۔ اس سے متعلق ان میں تین

فرقے ہیں۔

۱۔ پہلا فرقہ ان میں ہشام بن الحکم کی رائے کو مانتا ہے۔ ان کا یہ کہنا ہے بندوں کے اعمال مخلوق ہیں۔ جعفر بن حرب نے ہشام بن الحکم سے جو روایت نقل کی ہے وہ یہ ہے کہ انسان کے افعالی میں ایک پہلو اختیار کا ہے۔ اور ایک پہلو اضطرار کا ہے۔ اختیار تو اس لحاظ سے ہے کہ یہ افعال کا خود ارادہ و اکنتساب کرتا ہے۔ اور اضطرار اس لحاظ سے ہے کہ یہ افعال اس وقت تک صادر نہیں ہو پاتے جب تک کہ ایسا سبب نہ پیدا ہو جائے جو ان افعال پر اس کو اکسائے اور بد انگشتہ کرے۔

۲۔ ان میں کا دوسرا فرقہ یہ سمجھتا تھا کہ اعمال سے متعلق نہ تو جبر صحیح ہے جیسا کہ الجہمی کہتا ہے اور نہ تفویض جس کے معتزلہ قائل ہیں۔ کیونکہ ان کے خیال کے مطابق ان کے ائمہ سے روایت اسی طرح منقول ہے۔ یہ سراسر سے اس زحمت ہی میں نہیں پڑتے کہ اعمال کو مخلوق قرار دیں یا غیر مخلوق۔

۳۔ تیسرا گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ اعمال عباد غیر مخلوق ہیں۔ یہ ان لوگوں کی رائے ہے جو اعتزال و امامت کے قائل ہیں۔

روافض اللہ سبحانہ کے ارادہ سے متعلق اختلاف رائے میں مبتلا ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے چار فرقے ہیں۔

۱۔ پہلا فرقہ ہشام بن الحکم اور ہشام الجوالیقی کے پیروکاروں کا ہے۔ ان لوگوں کی رائے میں اللہ عز و جل کا ارادہ ایک نوع کی حرکت ہے۔ اور حرکت معنی ہے جو نہ عین ذات ہے اور نہ غیر ذات ہے۔ یہ ایک صفت ہے اس سے زیادہ نہیں۔ یہ اس لیے کہ ان کے نزدیک جب اللہ ارادہ کرتا ہے تو گویا وہ ایک طرح کی حرکت اختیار کرتا ہے۔ (اللہ اس حرکت و تغیر سے پاک و بلند ہے) (۱)

۲۔ دوسرا فرقہ ابومالک الحضری اور علی بن میثمؒ اور ان کے ماننے والوں کا ہے۔
ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کا ارادہ اللہ سے مختلف ہے۔ اور جیسا کہ ہشام نے کہا حرکت ہے
مگر انھوں نے اس میں قدر سے اختلاف سے کام لیا ہے۔ ان کے نزدیک ارادہ حرکت ہے اور
حرکت غیر ذات ہے۔ مگر اللہ اسی ارادہ کی بدولت حرکت کناں ہوتے ہیں۔
۳۔ تیسرا گروہ وہ ہے جو اعتزال و امامت کا قائل ہے۔

ان کے خیال میں اللہ کا ارادہ حرکت سے تعبیر نہیں ہے۔ بعض نے حرکت کا اثبات کیا ہے۔
مگر یہ کہا ہے کہ وہ ارادہ کا نتیجہ نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ وہ اللہ کی پیدا کردہ یا مخلوق ہے مگر اس
کا سبب ارادہ نہیں۔ بعض کی رائے میں اللہ کے ارادہ کے معنی صرف تخلیق شئی کے ہیں۔ اور بندوں
کے اعمال کے معاملہ میں ارادہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے ان کا حکم دیا ہے ویسے ارادہ ان کے
اعمال سے مختلف شئی ہے۔ یہ لوگ یہ نہیں مانتے کہ معاصی یا گناہوں کا ارتکاب اللہ کے ارادہ
سے ہوتا ہے۔

۴۔ ان میں کا چوتھا فرقہ کہتا ہے کہ ارتکاب فعل سے پہلے ہم ارادہ کے قائل نہیں ہیں۔
ہاں جب کوئی نیکی کا کام ہو چکتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ نے یہ چاہا۔ یا اس کا ارادہ کیا۔ اور جب
کوئی برائی ظاہر ہوتی ہے تو کہنا چاہیے کہ اللہ اس سے نفرت کرتا ہے اور اچھا نہیں سمجھتا۔

روافض نے مسئلہ استطاعت میں چار مختلف مدارس فکر اختیار کیے۔

۱۔ پہلا فرقہ اصحاب ہشام بن الحکم کا ہے۔

۵۔ ان کا پورا نام یوں ہے۔ علی بن اسحاق بن شعیب بن میثم بن یحییٰ التمار اس کو ابن حزم نے علی بن
میثم النصابی کے نام سے پکارا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ نے منهاج السنۃ جلد اول صفحہ ۲۲۸ میں علی بن میثم
لکھا ہے۔ ممکن ہے یہ سوکھت کا نتیجہ ہو۔

ان کا کہنا ہے کہ استطاعت کے دائرہ اطلاق میں پانچ چیزیں داخل ہیں۔ صحت۔ تخلیہ
سودن (یعنی مانع یا رکاوٹ کی طرف سے کیسوٹی) مدت، وہ آلہ کہ جس سے کوئی کام لیا جانا
ہے، مثلاً ماتھ جس سے چاٹا سید کیا جاتا ہے۔ یا تینٹہ جس سے بخار لکڑی کاٹتا ہے، یا سوئی جس
سے کپڑا سیا جاتا ہے وغیرہ۔ اور وہ سبب جو کام بہرہ بخارنے والا ہو۔ جب یہ پانچ چیزیں
جمع ہو جائیں تب کوئی فعل عمل میں آتا ہے۔ اب ان میں کچھ چیزیں ایسی ہیں جو از کتاب فعل سے
پہلے پائی جاتی ہیں۔ اور کچھ ایسی ہیں جو نہیں پائی جاتیں۔ جیسے وہ سبب جو عمل پر اکٹا یا ابھارتا
ہے اسی وقت ظاہر ہوتا ہے جب انسان کوئی کام کرنا ہے۔

ہشام بن الحکم کے نزدیک فعل اسی وقت واقع ہوتا ہے جب کوئی سبب حادث موجود ہو
یعنی جب یہ سبب پایا جائے۔ اور اللہ اس کو پیدا کر دے تو فعل لا محالہ عمل میں آکر رہے
گا۔ اس کے خیال میں موجب فعل دراصل یہ سبب ہی جو عمل پر آمادہ کرتا ہے۔ باقی چیزیں جو
استطاعت کے ضمن میں آتی ہیں موجب کملانے کی مزاد انہیں۔

۲۔ دوسرا گروہ زرارہ بن امین، علی بن زرارہ۔ محمد بن حکیم، عبد اللہ بن بکر، ہشام
بن سالم الجوالیقی، حمید بن صباح (۹)، اور شیطان الطاق پر مشتمل لوگوں کا ہے۔

ان کی رائے میں استطاعت کا فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے۔ استطاعت سے ان کی
مراد صحت کا درست ہونا ہے کہ جس سے ایک ایک شخص استطاعت سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ لہذا
ہر صحت مند انسان منقطع ہے۔

شیطان الطاق کہا کرتا تھا کہ فعل اس وقت تک صادر نہیں ہوتا جب تک خدا نہ چاہے۔

ہشام بن سالم سے مروی ہے کہ استطاعت جسمانی شئی ہے اور اس کا تحقق منقطع کے جز
سے ہے۔

روافض میں بعض نے استطاعت کی یہ تعریف بیان کی ہے کہ حسین کے بغیر فعل حاصل نہ ہو
کے اور اس کا فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے۔ اس کا قائل ہشام بن حرول ہے۔

۳۔ ان میں کا تیسرا اگر وہ ابی مالک الحضری کے پیروکاروں کا ہے۔
ان کا خیال ہے کہ انسان اسی وقت 'مستطیع' ہوتا ہے جب وہ کوئی کام کر رہا ہو۔ اور یہ
استطاعت جس سے یہ برہ مند ہوتا ہے اسی میں ابھرتی ہے اس کے بغیر میں نہیں۔
نزدقان نے ابی مالک الحضری سے یوں نقل کیا ہے کہ استطاعت، فعل کے اختیار و

ترک سے پہلے ہونا ضروری ہے۔
۴۔ ان میں کے چوتھے گروہ کا خیال ہے۔ اگر انسان آلات اور عہد و جہد کی بدولت کسی
کام پر قدرت رکھتا ہے تو قدرت و اختیار کی یہ نوعیت ایک پہلو سے ہے اور دوسرے
پہلو کے لحاظ سے وہ مجبور یا غیر قادر ہے۔

روافض میں انسان اور حیوانات کے افعال کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ ان پر لفظ
اشیاء کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں۔ اور یہ کہ یہ اجسام ہیں یا اجسام نہیں ہیں۔ اس سلسلہ میں
ان کے تین فرقے ہیں۔

۱۔ ان میں پہلا فرقہ 'المشامیہ' کا ہے جو ہشام بن الحکم کی طرف منسوب ہے۔
ان کا خیال ہے کہ افعال کا تعلق فاعل کی صفات سے ہے جو نہ تو فاعل کا عین ہیں، نہ
غیر ہیں۔ ان پر اجسام یا اشیاء کا اطلاق نہیں ہوتا۔

ہشام سے یہ بھی مروی ہے کہ افعال معانی میں جو نہ اجسام ہیں نہ اشیاء۔ یہی رائے
اس کی صفات اجسام سے متعلق ہے۔ چنانچہ حرکت، سکون، ارادہ، کراہت، کلام، استطاعت
معصیت، کفر، ایمان سب کو یہ معانی ہی سمجھتا ہے۔ البتہ رنگ، مزہ اور بو اس کی رائے
اجسام ہیں۔ وہ یہ بھی سمجھتا تھا کہ کسی شے کا جو رنگ ہے وہی اس کا مزہ اور بو بھی ہے۔
نزدقان نے اس سے یہ قول نقل کیا ہے کہ حرکت فعل ہے مگر سکون فعل نہیں ہے۔

۲۔ ان میں کا دوسرا گروہ یہ خیال کرتا ہے کہ بندوں کی حرکات سکنت اور افعال

اشیاء کے دائرہ میں داخل ہیں۔ اور اجسام نہیں۔ اور اشیاء ساری کی ساری اجسام ہیں اور بندوں کے افعال بھی اجسام ہیں۔ یہ 'الجو البقیہ' اور شیطان الطاق کا قول ہے۔

۲۔ ان میں کا تیسرا اگر وہ امامت و اعتزال کا قائل ہے۔ ان کا اس بارے میں وہی مسلک ہے جو معتزلہ کا ہے۔ اور ان میں اختلاف کی بھی وہی نوعیت کا فرما ہے جو معتزلہ میں ہے۔

چنانچہ کچھ لوگ ان میں یہ کہتے ہیں کہ انسان و حیوان کے افعال اعراض ہیں۔ یہی رائے ان کی رنگ، مزہ، بو، آواز اور تمام صفات اجسام کے متعلق ہے۔

اس سلسلہ میں معتزلہ میں جو اختلاف ہے اس کا ذکر ہم عنقریب ان کے عقائد کے سلسلہ میں کریں گے۔ یہاں ہم نے اس کا تذکرہ اسی مناسبت سے نہیں کیا کہ یہاں شیعہ کے نظریات کا بیان ہے دوسروں کا نہیں۔

ردافض کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ انسان کے فعل سے جو چیزیں رد عمل کے طور پر پیدا ہو جاتی ہیں آیا ان کو اسی کا فعل قرار دینا چاہیے یا نہیں؟ اور کیا فاعل اپنے سوا کسی دوسری شے میں بھی فعل و تاثر پیدا کر سکتا ہے یا فعل و تاثر کو اس کی طرف منسوب کرنا چاہیے۔ ان میں کا پہلے فرق کا عقیدہ یہ ہے کہ فاعل کا فعل اسی کی ذات سے تعلق رکھتا ہے دوسری شے سے نہیں۔ اور وہ جو کچھ کرتا ہے اس کا تعلق اس کے نفس سے۔ یہ انسان کو ان چیزوں کا فاعل نہیں ٹھہراتے جو اس کے فعل سے بطور رد عمل کے پیدا ہوتی یا ابھرتی ہیں۔ مثلاً کرب و الم جو ضرب کا نتیجہ ہے۔ یا لذت جو کھانے سے حاصل ہوتی ہے۔ اور تسم۔ لذات و خود بخود رد عمل کے طور پر پیدا ہونے والی چیزیں۔

۲۔ ان میں کا دوسرا فرقہ اعتزال کا قائل ہے۔ اور علی بن طالب کو مفعول امام مانتا ہے۔ کا خیال ہے کہ فاعل صرف اس فعل کا ذمہ دار نہیں جن کو وہ براہ راست انجام دیتا ہے،

بلکہ جو فعل اس کی ذات کے علاوہ ہے مگر اس کے فعل کا نتیجہ ہے وہ بھی اسی کا فعل ہے جیسے
 مثلاً الم وکب جو ضرب کا نتیجہ ہے۔ یا وہ آواز جو پتھر کے دو ٹکڑوں کے باہم ٹکرانے سے
 پیدا ہوتی ہے۔ یا کمان سے تیر چلانے میں تیر کا جو چل نکلتا ہے۔ یہ سب افعال اسی کے ہوں
 گے جس کے فعل سے یہ بطور رد عمل کے خود بخود پیدا ہوئے ہیں۔

روافض کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ جو لوگ مر چکے ہیں قیامت سے پہلے دنیا
 میں آئیں گے یا نہیں۔ اس سے متعلق ان کے دو گروہ ہیں۔

۱۔ ان میں پہلا گروہ تو اس بات کا قائل ہے کہ تمام وہ لوگ جو مر چکے ہیں یوم حساب
 سے پہلے دنیا میں آئیں گے۔ یہ ان میں اکثریت کا عقیدہ ہے۔ ان کا یہ خیال ہے کہ جو
 جو کچھ بنی اسرائیل میں ہوا وہ اس امت میں ہو کر رہے گا۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے بنی
 اسرائیل میں سے ایک گروہ کو مرنے کے بعد زندگی بخش دی تھی لہذا وہ اس امت میں
 مرنے والوں کو بھی زندگی سے بہرہ مند کر کے دنیا میں قیامت سے پہلے پہنچے گا۔

۲۔ ان میں کا دوسرا گروہ جو غلو پسند ہے قیامت اور آخرت کا منکر ہے۔ ان کا کہنا
 ہے کہ نہ قیامت ہے نہ آخرت۔ بلکہ روحیں ہیں جو ابدل بدل کے آتی رہیں گی۔ جس نے
 اچھے کام کیے ہیں ان کو یہ صلہ دیا جائے گا کہ اس کی روح ایسے قالب میں ڈھالی جائے
 گی جو ضرور عالم سے محفوظ رہے۔ اور جو برائی کا ارتکاب کرتا ہے اس کو یہ سزا ملے گی کہ
 اس کی روح جسم کے ایسے سانچے میں ڈھالی جائے گی جو ضرور عالم سے دوچار ہوتا رہے
 اس کے سوا قیامت و آخرت کا اور کوئی مفہوم نہیں۔ اور دنیا کا یہ سلسلہ اسی طرح
 تا ابد جاری رہے گا۔

روافض کا قرآن کے بارے میں اختلاف اس نوعیت کا ہے کہ آیا اس میں کچھ پڑھایا

گھٹایا گیا ہے۔ اس مسئلہ میں ان کے تین گروہ ہیں۔

۱۔ پہلا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ قرآن میں کچھ کم تو ہوا ہے مگر اضافہ نہیں ہوا۔ یہ ناجائز ہے۔ اسی طرح یہ بھی ناجائز ہے کہ اس میں کوئی تبدیلی رونما ہوئی ہو۔ ہاں اس کا بیشتر حصہ البتہ ضائع ہوا ہے۔ مگر امام کے دائرہ علم میں وہ سب داخل ہے۔

۲۔ تیسرا گروہ وہ اعتزال و امامت کا قائل ہے۔ ان کی رائے میں قرآن جوں کا توں ہے اس میں نہ کچھ گھٹا ہے نہ بڑھا ہے۔ اور یہ اسی حال و انداز پر ہے کہ جس پر اللہ نے اپنے نجا پر اتارا اور نازل کیا۔ نہ اس میں تغیر ہوا ہے، نہ یہ بدلا ہے اور نہ اس میں کوئی حصہ ضائع ہوا ہے۔

ردافض کا ائمہ سے متعلق اختلاف یہ ہے کہ کیا ان کا انبیاء سے افضل ہونا جائز ہے یا نہیں۔ اس بارہ میں تین گروہ ہیں۔

۱۔ ان میں کا پہلا گروہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ائمہ کبھی بھی انبیاء سے افضل نہیں ہوئے بلکہ انبیاء کو ان پر فضیلت حاصل ہے۔ ہاں ان میں کے بعض نے یہ البتہ کہا ہے کہ ائمہ فرشتوں سے بہتر ہیں۔

۲۔ دوسرے گروہ کا یہ خیال ہے کہ ائمہ انبیاء اور فرشتوں دونوں سے افضل ہیں۔ اور کوئی بھی اللہ سے افضل نہیں ہو سکتا۔ اس عقیدہ کو ماتے والے کئی گروہ ہیں۔

۳۔ ان میں کا تیسرا گروہ وہ اعتزال و امامت کا ماننے والا ہے۔ ان کی یہ رائے ہے کہ فرشتے اور انبیاء و ائمہ سے افضل ہیں۔ اور یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ ائمہ انبیاء و ملائکہ پر فضیلت رکھتے ہیں۔

ردافض میں رسول سے متعلق اختلاف رائے ہے جو یہ ہے کہ آیا اس کے لیے گناہ کا ارتکاب جائز ہے یا نہیں۔ اس بارے میں ان کے دو گروہ ہیں۔

۱۔ ان میں پہلا گروہ تو یہ رائے رکھتا ہے کہ آنحضرتؐ گناہ کا ارتکاب کر کے نہیں چٹائے
غزوہ بدر میں آپؐ نے فدیہ لینے کے معاملہ میں غلطی کی لیکن امۃ کے لیے گناہ کا ارتکاب جائز نہیں
اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرتؐ اگر لغزش و معصیت کا ارتکاب کرتے تو وحی کے ذریعہ ان کو آگاہ
کر دیا جاتا۔ لیکن امۃ کو یہ موقع حاصل نہیں۔ اس لیے کہ نہ تو ان کی طرف وحی آتی ہے اور نہ ان پر فرشتے
ہی نازل ہوتے ہیں۔ اس بنا پر ان سے نہ تو بھول چوک کا ارتکاب جائز ہے۔ اور نہ یہ ممکن ہے کہ یہ
غلطی کریں۔ اگرچہ رسول کے لیے سہو و لغزش کا امکان ہے۔ اس عقیدہ کا قائل ہننام بن الحکم ہے۔

۲۔ ان میں کا دومرا گروہ اس خیال کا حامل ہے کہ نہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے
جائز ہے کہ وہ اللہ کی نافرمانی کریں۔ اور نہ امۃ کے لیے کیونکہ دونوں کی حیثیت ان دلائل و براہین کی
ہے جو اللہ کی طرف سے ہیں۔ یہ لغزش سے مبرا اور معصوم ہیں۔ اور اگر ان کے لیے بھی سہو و لغزش کو جائز
مان لیا جائے۔ اور یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ گناہوں کا ارتکاب کر سکتے ہیں، تو پھر یہ اودان کے ماننے
والے از سبب معصیت کے معاملہ میں برابر ہو گئے۔ اور اس صورت میں ماننے والوں کو اس کی
ضرورت ہی نہیں رہتی کہ امۃ کے محتاج ہوں جب کہ یہ سب کے سب معصیت کے مرتکب ہو سکتے
ہوں۔

دوافض کا امۃ کے بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا ان سے ناواقف رہنا جائز ہے اور آیا ان کو
صرف جان لینا ہی ضروری ہے۔ یا جان لینے کے ساتھ ان شرعی حکموں کو ماننا بھی ضروری ہے جن کو
آنحضرتؐ لائے ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے چار فرقے ہیں۔

۱۔ ان میں پہلے فرقے کی رائے یہ ہے کہ امۃ کو پہچانا واجب ہے۔ اسی طرح ان شرعی حکموں
کو ماننا بھی واجب ہے جن کو آنحضرتؐ لائے ہیں۔ اور جس شخص نے امۃ کو نہ پہچانا۔ وہ جاہلیت کی موت
مر۔

۲۔ ان میں دومرے فرقے کے خیال میں امۃ کو پہچانا تو چاہیے۔ لیکن پہچان لینے کے بعد نہ

کسی شخص پر کوئی مزید فرض عائد نہیں کرتی۔ امد نہ اس کو ضروری ہی قرار دیتی ہے۔ البتہ لوگوں کو چاہیے کہ ائمہ کو پہچانیں۔ لیکن جب پہچان لیں۔ تو اس سے زیادہ اور کوئی نئی ان پر لازم نہیں۔

۳۔ ان میں کا تیسرا فرقہ 'البعثوریہ' کا ہے۔ ان کی دلائل میں ائمہ سے ناواقف رہنا جائز ہے۔ یہ ائمہ پر نہ ایمان رکھنا ضروری سمجھتے ہیں۔ امدہ الحکار ضروری خیال کرتے ہیں۔

۴۔ ان میں کا چوتھا فرقہ معتزلہ کی طرح قدر کا قائل ہے۔ یہ معرفت ائمہ کو ضروری خیال کرتا ہے۔ امد اس بارے میں 'البعثوریہ' سے اختلاف رکھتا ہے کہ معرفت ائمہ ضروری نہیں۔ یہ لوگ دین کے معاملہ میں حضورت اور بھگوان کو جائز نہیں سمجھتے۔ یہی حال 'البعثوریہ' کا ہے۔ وہ بھی بھگوان اور حضورت کو جائز نہیں خیال کرتے۔

معارض اس مسئلہ میں اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ کہ امام ہر ہر شئی کو جانتا ہے یا نہیں۔ اس ضمن میں ان کے دو گروہ ہیں۔

۱۔ ان میں کا پہلا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ امام ہر ہر شئی کو جانتا ہے جو کچھ ہو چکا ہے اس کو بھی اور جو آئندہ ظہور میں آنے والا ہے اس کو بھی۔ امد اس کے دائرہ علم سے دین و دنیا کی کوئی بات باہر نہیں۔ یہ لوگ آنحضرتؐ کے بارے میں یہ عقیدہ رکھتے ہیں۔ کہ آپؐ کا تب تھے اور لکھنا جانتے تھے اور تمام لغات سے آشنا تھے۔

۲۔ ان میں کا دوسرا گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ امام احکام و شریعت کے تمام امور کو جانتا ہے لیکن ہر ہر شئی کا احاطہ نہیں کر پاتا۔ اس لیے کہ وہ فترتِ کیم (نگراں) و حافظہ ہے۔ نیز ان امور کا محافظ ہے جن میں لوگ اس کے محتاج ہیں۔ اور جن باتوں میں اس کی احتیاج محسوس نہیں ہوتی۔ ہو سکتا ہے کہ امام ان کو نہ جانتا ہو۔

روافض کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ ائمہ سے معجزات اور نشانیوں کا ظہور ہو سکتا ہے یا نہیں

اس سلسلہ میں ان کے چار فرقے ہیں۔

۱۔ ان میں پہلا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ ان سے معجزات اور نشانیاں کا اس طرح ظہور ہوتا ہے جس طرح کہ انبیاء سے ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ حجت (دلیل) حق میں جیسا کہ انبیاء و جنت حق ہیں۔ ہاں ان پر فرشتے نازل نہیں ہوتے۔

۲۔ ان میں کا دوسرا فرقہ کہتا ہے کہ ان سے معجزات اور نشانیاں ظاہر ہوتی ہیں اور فرشتے نازل ہو کر وحی بھی لاتے ہیں۔ لیکن ان کو اس بات کا حق نہیں پہنچتا کہ شریعت کو منسوخ کریں یا اس میں کوئی تغیر و تبدل روار رکھیں۔

۳۔ ان میں کا تیسرا فرقہ کا خیال ہے کہ ان سے معجزات اور نشانیاں ظاہر ہوتی ہیں اور فرشتے بھی وحی کے ساتھ نازل ہوتے ہیں۔ اور ان کو اس کا حق بھی پہنچتا ہے کہ شریعت کو منسوخ قرار دیں یا اس میں تغیر و تبدل کریں۔

۴۔ ان میں کے چوتھے فرقے کی رائے میں معجزات اور نشانیاں کا ظاہر ہونا انبیاء کے ساتھ خاص ہے۔ اسی طرح وحی کے ساتھ ملائکہ کا نزول بھی انبیاء ہی کا حصہ ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ ہماری شریعت کو ان کی زبان سے منسوخ قرار دے دے۔ یہ تو انبیاء کی شریعتوں کے محافظ و نگراں ہیں۔

روافض نظر و قیاس کے بارہ میں مختلف آراء کے حامل ہیں۔ اس باب میں ان کے اٹھ ماہر اس فکر میں آئے۔

۱۔ یہ بحث دراصل غرضیت اور عجمی تعارف کے اثرات سے پیدا ہوئی۔ سوال زیر غور یہ تھا کہ آیا نبوت نے جن شعبہ و معارف کو جنم دیا ہے۔ جیسے توحید، اخوت، معاشی و اقتصادی نظام عمل کی تعیین، عبادات اور اجتماعی زندگی کا ایک مخصوص نقشہ کیا نبوت کی منت پذیر کا ہے بے نیاز جو کہ صرف مجاہدہ و ریاضت سے ان ملک رسائی حاصل کرنا ممکن ہے؟ یہ افغان نے اس بحث میں اسی سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔

۱۔ ان میں پہلا مدرئہ فکر جمہور کی رائے کا ترجمان ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ علوم و معارف تمام تر اضطرار کا نتیجہ ہیں۔ اور تمام مخلوق جبر کے سانچوں میں ڈھلی ہوئی ہے۔ اور نظر و قیاس کے پیمانے علم تک پہنچانے والے نہیں۔ اور نہ تعبدیات (وہ مسائل جن میں صرف نصوص ہی کا سکہ چلتا ہے) کے ہلد میں کوئی رہنمائی کرنے والے ہیں۔

۲۔ ان میں کا دوسرا اگر وہ شیطان الطاق کے ماننے والوں کا ہے۔ اس کا یہ عقیدہ ہے کہ بلاشبہ علوم و معارف تمام تر اضطرار ہی ہیں۔ اور یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ بعض لوگوں کو ان کے حل و کشود سے روک دے۔ اور جب اللہ تعالیٰ بعض کو روک دے تو جائز ہے کہ بعض اشخاص کو ان سے بہرہ ور کر دے۔ اس صورت میں روک دینے کے باوجود ان کو مکلف ٹھہرایا ہے کہ ان کی حقانیت کا اقرار کریں۔

۳۔ ان میں کا تیسرا اگر وہ ابی مالک الحضری کا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ معارف تمام کے تمام اضطرار ہی ہیں اور یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ بعض لوگوں پر ان کے اولاد کے وہ وارث سے بند کر دے۔ اور جب اللہ نے بعض پر ان کے حل و کشود کے دروازوں کو بند کر دیا۔ اور بعض پر کھول دیا۔ تو ان کو مکلف ٹھہرایا کہ ممانعت کے باوجود ان معارف کی حقانیت کا اعتراف کریں۔

صحت نکاح

ہاں شافعیوں کے ہاں اگر ولی مجبر نا بالذکر کا نکاح کر دے تو یہ نکاح اس وقت صحیح ہو گا جب:

۱۔ زوج لڑکی کا کفو ہو۔

۲۔ اتنا صاحب حیثیت ہو کہ مراد اکرے۔

۳۔ ولی اور اس بچی کے درمیان کوئی ظاہری یا باطنی عداوت نہ ہو۔

۴۔ زوج اور اس بچی کے درمیان بھی کوئی ظاہری عداوت نہ ہو اور شوہر اس کے تنفر یا کسی بے سلوک کا ارادہ نہ رکھتا ہو۔

اگر ان چاروں میں سے ایک شرط کا بھی فقدان ہو تو وہ نکاح ہی درست نہ ہوگا۔ ملاحظہ ہو۔

الفقه علی المذاہب اللدنیہ، مطبوعہ مصر ۱۹۳۰ء جلد ۴ ص ۳۵

یا اس سرے یا اس سرے

شافعیہ ایک پہلو میں تو حنفیہ سے زیادہ ترقی پسند ہیں کہ ان کے نزدیک ولی مجبر اگر نا بالذکر کا نکاح کر دے تو جب تک مذکورہ بالا چار شرطیں پوری نہ ہوں وہ نکاح منعقد ہی نہیں ہوگا۔ لیکن دوسرے پہلو سے ان کا مسلک ایسا ہے جو حنفیہ سے بہت پیچھے ہے۔ نقلاً بھی اور عقلاً بھی حنفیہ کے نزدیک اجبار کی علت کم نمی ہے۔ یہ بات تو سمجھ میں آسکتی ہے کیونکہ صغیرہ قوت فیصلہ نہیں رکھتی اور باپ دادا سے یہ توقع ہو سکتی ہے کہ وہ اس کے بھلے کام کو مکریں گے۔ لیکن شافعیہ کے نزدیک علت اجبار بکارت ہے۔ دوسرے لفظوں میں اگر پانچ یا چھ سال کی بچی کی جان کو خطرے میں ڈال کر اس کا بواہوس شوہر شبہ کر ڈالے پھر طلاق دے دے یا مر جائے تو صرف اتنی سی بات سے وہ بچی صاحب عقل و دانش اور قوت فیصلہ کی مالک بن جائے

دکتر شمسہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ ۱۵، لکھ کے ہاں باپ یا کرہ کا ولی مجبر ہے خواہ وہ کس ہو یا بالذکر حائلہ ملاحظہ ہو الفقه علی

المذاہب اللدنیہ جلد ۴ ص ۳۳

۱۵۔ باطنی فساد کا علم تو خدا ہی کو ہو سکتا ہے اس لیے اگر یہ ہو تو نکاح درست ہوگا لیکن اس سے پہلے خبر میں جو باطنی عداوت کا ذکر ہے اس کا پتہ کیسے چلے گا۔

گی۔ بددلی کو ہر کام اختیار نہیں رہے گا۔ لیکن اگر وہ باکرہ ہے تو خواہ بچیس سال کی ہو اور ذلیل ایم۔ اسے ہر وہ بے عقل شہاد ہوگی۔ اپنے ہاتھ میں کوئی فیصلہ کرنے کے حق سے محروم رہے گی۔ دلی اس سے پوچھے بغیر اسے جہاں چاہے بیادے۔ اسے جانا پڑے گا۔ وہ رشتہ اسے کتنا ہی ناپسند ہو مگر اسے مجال دم زدن نہیں ہوگی۔

احادیث کی کتنی ہیں

یہ عقل کی باتیں ہوئیں۔ اگر آپ یہ ذکر ہمیں خاموش کرنا چاہیں گے کہ دین کے معاملے میں عقل کو دخل نہیں تو کیا یہ بہت بڑھوگا کہ اس مسلک کو عقل کی کسوٹی پر بھی کس لیا جائے؟ ہم آپ کا تھوڑا سا وقت اور لینا چاہتے ہیں۔ اس کے بعد فیصلہ آپ خود کریں گے۔

۱۔ ان جاریہ بچی انت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذکرات ان اباھا

زوجھا وھو کما رطلہ تخیڑھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم (ملاحظہ ہو بوداوی

”باب فی البکری زوجھا ابوھا ولا یستأمرھا۔ ابن ماجہ باب من زوج

ابنتہ وھو کارھہ۔ نسائی باب ۔ بیہقی باب ما جاء فی الکاح

الایام الانبار۔ احمد فی مسند ۴۔ خطیب بغدادی فی تارخینہ۔

ابن القلان فی کتابہ۔ دارقطنی ص ۳۸۷۔ وغیرہم عن ابن عباس و

ابن عمر و جابر وعائشہ وجابر بن مطعم ونافع)

یعنی ایک باکرہ حضورؐ کے پاس آئی اور کہا کہ اس کے باپ نے اس کا نکاح کر دیا ہے۔

اور وہ اسے ناپسند کرتی ہے۔ تو حضورؐ نے اسے اختیار دے دیا کہ وہ خواہ اس

نکاح کو باقی رکھے یا فسخ کر دے۔

۲۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم البکری تستأمر فی نفسها و

ذندھا صما تھا (مسلم باب استئذان الثیب فی الکاح والبکری فی

المسکوت۔ عن ابن عباس)

محضورؐ نے فرمایا کہ باکرہ سے اس کے بارے میں مشورہ کر لیا جائے اور اس کی خاموشی اجازت ہے۔

۳۔ ان رجلا زوج ابنته وهي بکي من غير امرها قالت النبی صلی اللہ علیہ وسلم ففرق بينهما (دارقطنی ص ۳۸۴ عن جابر)

ایک شخص نے اپنی باکرہ لڑکی کا نکاح اس سے پوچھے بغیر ہی کر دیا۔ وہ حضورؐ کے پاس آئی تو حضورؐ نے دونوں دیاں میوی، میں تفریق کرادی۔

۴۔ ان رجلا زوج ابنته بکي افکرا هت ذلك فوالنبي صلی اللہ علیہ وسلم نکاحهما (دارقطنی ص ۳۸۸ عن ابن عمر)

ایک شخص نے اپنی باکرہ لڑکی کا نکاح کر دیا جسے اس نے ناپسند کیا تو حضورؐ نے اس کا نکاح رد کر دیا۔

۵۔ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینتزع النساء من اذوا جھن ثیبا و ابکارا بعد ان یزوجھن الالباء اذاکھن ذلک (دارقطنی ص ۳۸۵ عن ابن عمر)

اَلْحَصْرُ ان عورتوں کو شوہروں سے الگ فرما دیا کرتے تھے خواہ وہ ثیبہ ہوں یا باکرہ جن کا نکاح ان کے باپ کر دیتے اور وہ اسے ناپسند کرتی تھیں۔

۶۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رد نکاح بکي وثیب انکحھا البرھا و هما کارھتان فوالنبي صلی اللہ علیہ وسلم نکاحهما (دارقطنی ص عن ابن عباس)

حضورؐ باکرہ اور ثیبہ دونوں ہی کے نکاحوں کو رد فرما دیتے تھے جن کو ان کے بپوں نے کرا دیا ہو اور وہ اسے پسند نہ کرتی ہوں۔

۷۔ جاءت فتاة الى النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت یا رسول اللہ ان ابی

زوجنی ابن اخیہ لیرفع بی خبیستہ قال فجعل الامر الیہا۔ فقالت انی قد
اجزت ما صنع ابی ولكن اردت ان تعلم النساء ان لیس الی الاباء من الامر
شیئ (نسائی باب البکی یزوجها ابوہی کا ردہ عن عائشہ وابن ماجہ
فی کتاب النکاح)

ایک جوان عورت نے حضورؐ کے پاس آکر کہا کہ یا رسول اللہ میرے باپ نے اپنے
برادر زاوے سے میرا نکاح کر دیا ہے تاکہ میرے ذریعے اس کی کمتری دور کرے تو
حضورؐ نے اس کا اختیار اسی کو دیا۔ پھر اس نے کہا کہ اب میں اپنے باپ کے کام کو قبول
کرتی ہوں۔ میں تو یہ چاہتی تھی عورتوں کو علم ہو جائے کہ باپوں کو اس معاملے میں کوئی دخل
یا اختیار نہیں۔

۸۔ الثیب احق بنفسها من ولیہا والیکم یتامر ہا ابوہا فی نفسها
(مسلم باب استئین ان الثیب فی النکاح عن ابن عباس)۔
ثیبہ اپنی ذات کی اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے اور باکرہ کے بارے میں اس کا باپ
مشورہ ہے۔

۹۔ الایمہ احق بنفسها والیکم تستاذن (البیہ)
بے زوج ثیبہ اپنی نفس کی زیادہ حقدار ہے اور باکرہ سے اذن لیا جاتا ہے۔
۱۰۔ لا تنکح الایمہ حتی تتامر ولا تنکح البکر حتی تستاذن (صحاح فی النکاح
عن عدۃ صحابہ)

بالغہ ثیبہ کا نکاح بغیر مشورہ کے اور باکرہ کا بغیر اذن کے نہ کیا جائے (تک عشرۃ کلام)
یہ وہ ارشادات نبویؐ ہیں جو مختلف کتب احادیث میں مختلف اسانوسے، مختلف صحابہ کی زبانی
اور مختلف الفاظ میں بیان ہوئے ہیں اور سب کا مفہوم ایک ہی ہے کہ بلا اجازت باپ بھی دثیبہ الغہ تو
الک رہی، باکرہ بالغہ کا بھی نکاح نہ کرے۔ حنفیہ نے اپنی فقہ میں اس کا پورا لحاظ رکھا ہے اور وہ بالغہ باکرہ

کے بلاذن نکاح کے بالکل قائل نہیں۔ لیکن شغیہ نے ان تمام روایات کو کیوں نظر انداز کر دیا اور ہر باکرہ — خواہ نابالغ ہو یا بالغ — کے لیے بلاذن جبراً نکاح کو کس طرح ولی دباپ کے لیے جائز قرار دیا یہ ہمارے ناقص فہم سے بالاتر ہے۔ شبہ کتنی ہی حذو سال ہو اس کا اذن ضروری اور باکرہ کتنی ہی سن رسیدہ ہو اس کی مرضی کی خلاف جبری نکاح بھی ناقابلِ فسخ۔ یا للعجب۔

دوسرے مجتہدین کیا کہتے ہیں

اوپر جو دس روایتیں نقل کی گئی ہیں ان میں بعض مرسل ہیں اور بعض متصل اور بعض اسناد کے راوی بروح یا مجہول بھی ہیں۔ ہم نے ان بحثوں کو نظر انداز کر دیا ہے۔ امام زہلی کی نصب الرایہ کی کتاب النکاح میں یہ تفصیلات دیکھی جاسکتی ہیں۔ ہر کیف ان روایات سے بعض ائمہ جس نتیجے پر پہنچے ہیں ان کی ایک بھلک یہاں بھی دیکھ لیجیے۔ جو ہم بغیۃ اللامعی فی تخریج الزہلی سے نقل کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو۔

۱۔ ابن الترمذی فی المعجم النقی علی ما مش سفن البیہقی ج ۷ ص ۱۱۲ میں کہتے ہیں:

قوله صلی اللہ علیہ وسلم ولا تنکح البکر حتی تستاذن دلیل علی ان البکر البالغة لا یجبرھا الوھا ولا غیرہ۔

حضور کا یہ ارشاد کہ ”بلاذن“ باکرہ بالغہ کا نکاح نہ کیا جائے۔ اس بات کی دلیل ہے کہ بالغہ باکرہ کو نہ اس کا باپ مجبور کر سکتا ہے نہ کوئی دوسرا۔

۲۔ ابن منذر کہتے ہیں:

ثبت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تنکح البکر حتی تستاذن وهو قول عام وکل من عقد علی خلاف ما شرع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فهو باطل ولین لاحد ان یستثنی من السنۃ الا مثلھا فلما ثبت ان ابابکر الصدیق زوج عائشہ من النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہی صغیرۃ لام لها کان ذلک مستثنیٰ منه۔

یہ ثابت ہے کہ حضور نے فرمایا کہ باکرہ کا بلاذن نکاح نہ کیا جائے۔ یہ عام فرمان ہے

اور جو حضورؐ کی مشروع کردہ بات کے خلاف حکم لگاتا ہے وہ باطل ہے اور کسی کو یہ حق نہیں کہ اس سنت میں کوئی اتشنا پیدا کرے بجز اس چیز کے جو ویسی دوسری سنت موجود ہو۔ جب یہ ثابت ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے عائشہؓ کو کم سنی میں جب کہ ان کو کوئی اختیار نہ تھا حضورؐ سے بیاہ دیا تو یہ اس رعام سنت سے مستثنیٰ ہو گا۔

مہر خود صاحب بنیۃ المالعی اس کے بعد کہتے ہیں۔

وقوله عليه السلام في حديث ابن عباس ان جارية بكيت النبي ﷺ عليه وسلم فذكرت له ان اباها زوجها وهي كادحة الحديث فتترك الشافعي منطوق هذه الادلة واستدل بمفهوم حديث الثيب احق بنفسها وقال هذا يدل على ان البكر بخلافها وقال ابن رشد العموم اولي من المفهوم بلا خلاف لاسيما وفي حديث مسلم: البكر يستأمرها ابوها. وهو نص في موضع الخلاف - وقال ابن حزم ما نقله لمن اجاز على البكر البالغة النكاح ابوها بغير امرها متعلقا اصلا - وذهب بن جرير ايضا الى ان البكر البالغة لا تجبر واجاب عن حديث: الا يهد احق بنفسهما بان الايم من لا زوج له رجلا وافر بكم او ثنيا لقوله تعالى وانكحوا الايامي منكم والصالحين وكم رذك البكر بقوله: والبكر تستاذن واذنهما صباهما للفرق بين الاذنين اذن الثيب واذن البكر ومن اول الايمه بالبكر اخطا في تاويله وخالف سلف الامة وخلقها في اجازتهم لوالدة الصغيرة تزوجها بكم اكانت او

لہ مشکل یہ ہے کہ یہ بھی ثابت نہیں جیسا کہ ہم اوپر واضح کر چکے ہیں۔

ثبیا من غیر خلاف۔ وفي التمهيد۔ لمخضا۔ قال ابو حنیفہ و اصحابہ والنوری
والاوزاعی والحسن بن حتی والوثور والوعبید: لا یجوز لاب ان یزو ج
بنته البالغة بکى او ثبیا الاباذنہا۔ والایم التی لا لها بکى او ثبیا
محدث: الایم احق بنفسها وحديث: لا تنکح البکر حتی تستاذن علی
عمومها۔ وخصی منها الصغیرة لقصة عائشة دعائیہ نصب الراية
ص ۱۹۴-۱۹۵ طبع ۱۳۵۸ھ- ۱۹۳۸ء۔

ابن عباس کی بیان کردہ حدیث نبوی ہے کہ: ایک باکرہ نے اگر حضور سے شکایت
کی کہ میرے باپ نے میری ناپسندیدگی کے باوجود میرا نکاح کر دیا الخ۔ اور اسی
مضمون کی کئی دوسری حدیثوں کے منطوق کو بھڑک کر امام شافعی اس حدیث سے استدلال
کرتے ہیں کہ: ثیب اپنے نفس کی زیادہ حقدار ہے۔ اور کہتے ہیں کہ یہ اس بات کی
دلیل ہے کہ باکرہ ثیبہ سے الگ چیز ہے۔ ابن رشد کا کہنا ہے کہ: عموم کو بلا اختلاف
مفہوم پر ترجیح حاصل ہے خصوصاً جب کہ مسلم کی یہ حدیث موجود ہے کہ: باکرہ سے
اس کا باپ مشورہ کر لے۔ اس اختلاف کے موقع پر یہ حدیث نص ہے۔ ابن حزم
کہتے ہیں کہ: جو شخص باکرہ بالغہ سے اذن لیے بغیر باپ کے لیے اس کا نکاح کر دینے
کو جائز کہتا ہے اس کی تائید میں مجھے کسی دلیل کا علم نہیں۔ ابن جریر بھی اس طرف
گئے ہیں کہ: باکرہ بالغہ پر جبر نہیں کیا جاسکتا۔ وہ 'الثیب احق بنفسها' ثیبہ اپنے
نفس کی زیادہ حقدار ہے) کا وہ یہ جواب دیتے ہیں کہ ایم کہتے ہیں بے زوج کہ۔
وہ مرد یا عورت باکرہ ہو ثیبہ جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: 'وانکحوا الایامی منکم'
(اپنے بے زوجوں کا نکاح کر دو)۔ حضورؐ نے جو آگے پھر فرمایا کہ: باکرہ سے
اذن لے لیا جائے اور خاموشی اس کا اذن ہے وہ ثیب اور باکرہ کے اذنیوں میں
فرق پیدا کرنے کے لیے ہے۔ اور جو ایم کے معنی ثیب کے لیتے ہیں وہ غلطی پر ہے۔

اور سلف امت اور خلف امت کی مخالفت کرنا ہے جنہوں نے بلا اختلاف نابالغہ کا نکاح کر دینے کی باپ کو اجازت دی ہے۔ خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ ”تمیذ“ میں ہے کہ ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب ثوری، اوزاعی، حسن بن علی، ابو ثور اور ابو عبیدہ سب کے سب یہ کہتے ہیں کہ باپ کا اپنی باکرہ یا ثیبہ لڑکی کو جو بالغہ ہو، بلا اذن یا ہنجا کر ہی نہیں۔ ایم وہ عورت ہے جس کا کوئی شوہر نہ ہو خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ لہذا حدیث: الا یہا حق بنفسها اور حدیث لا تنکح البکرا حتی تستاذن دونوں اپنے اپنے عموم پر ہیں جن میں نابالغہ کو نکاح عائشہ کی وجہ سے خاص کر لیا گیا ہے۔

کم سن محل اذن ہی نہیں

نکاح عائشہؓ کا جو ذکر اس عبارت میں موجود ہے اس کا ہم اوپر تجزیہ کر چکے ہیں۔ یہاں اسے ہر اس کی ضرورت نہیں۔ لہذا اس مفروضے پر نکاح صغیرہ سے جو استدلال کیا گیا ہے۔ وہ خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔ ساری تاریخ میں نکاح صغیرہ کی یہی دلیل رہ گئی ہے جس کی کوئی اصلیت نہیں۔ یہاں ہم نے یہ عبارت صرف اس لیے پیش کی ہے کہ باکرہ بالغہ کا حتی اذن سلب کرنے کا جو اجتہاد ہی قساح امام شافعی سے ہوا ہے اس کے خلاف رائے رکھنے میں ہم متنہا نہیں۔ سلف سے خلف تک کے مجتہدین کا انبوه عظیم ہمارے ساتھ ہے۔ اور اگر یہ نہ بھی ہوتا تو روایات و احادیث کی پوری فوج کیا کم تھی؟ بہر حال حنفیہ کے ہاں تو صرف نابالغہ کا اذن سلب کیا ہے کیونکہ وہ محل اذن ہی نہیں لیکن شافعیہ نے تو باکرہ بالغہ کا بھی حتی اذن ختم کر دیا ہے۔ صرف اس جرم میں کہ وہ ثیبہ کیوں نہیں۔ اور اس کے ساتھ ساتھ نابالغہ ثیبہ کو محل اذن نہ ہونے کے باوجود حتی اذن بخش دیا ہے۔ صرف اس خوشی میں وہ ثیبہ جو چلی ہے مگر نابالغہ باکرہ کو اس حتی سے محروم کرنے میں دونوں شریک ہیں۔ بالغ جو چکنے کے بعد بھی دونوں کے نزدیک اس غریب کا جبری نکاح ناقابل فسخ ہے۔ اگر باپ نے کر دیا ہو۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ نابالغہ کا نکاح کوئی نکاح ہی نہیں۔ ناواقفیت کہ وہ بالغ و راشد ہو کر تو یہاں عملاً اپنی رضا مندی نہ دے۔ کیا ہم توقع رکھیں کہ ہمارے دور کے علماء و فقہاء اس مسئلے پر از سر نو غور فرما کر کسی نیچے پر پہنچنے کی تکلیف گوارا فرمائیں گے۔

ذرا ٹھہریے

ہاں الھی ذرا ٹھہریے۔ جلدی نہ کیجیے ہم جو کچھ اوپر عرض کر چکے ہیں۔ اس میں آپ کو کئی طرح کے شکوک پیدا ہو رہے ہوں گے۔ اور یہ شبہ ہو رہا ہو گا کہ ہم نے بہت سی باتیں اپنے دل سے گھر کر اور رنج الوقت تقلید سے مٹ کر کہی ہیں۔ اچھا تو سب سے پہلے ایک فتویٰ سن لیجیے۔

امام ابن شبرمہ

..... بخلاف ما یقول ابن شبرمہ والبولک الاسمرانہ لایزوج الصغیر والصغیرۃ حتی یبلغا لقولہ تعالیٰ حتی "اذا بلغوا النکاح" فلم یجوز التزوید قبل البلوغ لم یکن لہذا فاسدۃ (المبسوط للسرخسی ج ۲ ص ۱۹۳)۔

..... بخلاف اس کے جو ابن شبرمہ اور ابوبکر احم کہتے ہیں کہ نابالغ لڑکے اور لڑکی کا نکاح اس وقت تک نہ کیا جائے جب تک وہ بالغ نہ ہو جائیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "حتى اذا بلغوا النکاح" (جب وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں یعنی بالغ ہو جائیں) پس اگر بلوغ سے پہلے ہی نکاح جائز ہوتا تو اس ارشاد کا کوئی فائدہ ہی نہ تھا۔

امام ابن حزم

لا یجوز للاب ولا لغيرہ النکاح الصغیر الذکر حتی یبلغ فان فعل فهو منسوخ ابدال (یعنی ج)

باپ ہو یا کوئی اور نابالغ لڑکے کا نکاح کرنا اس وقت تک اس کے لیے حائز نہیں جب تک وہ بالغ نہ ہو جائے۔ اور اگر ایسا کی تو یہ نکاح ہمیشہ دیا ہمیشہ کے لیے منسوخ ہو گا۔

ہمارا گناہ تو صرف یہ ہے کہ امام ابن حزم کے فتوے میں صغیر کے ساتھ صغیرہ کا اضافہ کر کے اور امام شبرمہ اور امام ابوبکر احم کی صف میں لانا چاہتے ہیں۔ امام ابن شبرمہ مین اور کسے کے قاضی رہ چکے

ہیں اور امام ابوحنیفہ کے متوازی ان کے فتوے چلتے تھے۔ فتوے میں ضرب المثل تھے حضرت انس سے بھی روایت کرتے ہیں۔ ۱۴۴ھ میں وفات پائی ہے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی عمر بوقت نکاح و رخصتی سے یہ ناواقف تھے۔ ۱۴۴ھ میں مصر کے تمام علما کی متفقہ رائے سے امام ابن شبرمہ ہی کے مذہب کے مطابق وہاں ان کے قانون کی دفعہ ۶۰ نافذ ہوئی جس کے دو سے نشادی کی عمر لڑکے کے لیے اٹھارہ سال اور لڑکی کے لیے سولہ سال مقرر ہوئی۔ (القضا فی الاسلام ص ۱)۔

امام ابوحنیفہ اور سن بلوغ

اور امام ابوحنیفہؒ نشادی کے لیے زہسی، مگر بلوغ کی جو عمر مانتے ہیں وہ یوں ہے:

اسایلو غصمما بالسن فقد رای ابوحنیفہ رحمۃ اللہ فی الجاریۃ بسبع

عشرۃ سنتہ وفي الغلام بتسع عشرۃ عشرۃ سنة (مبسوط ج ۲ ص ۵۳)

والیغیر عمدۃ القادی للحنینی ج ۲ ص ۳۴۳۔

یعنی شرح بخاری میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے بعد شافعی اور دوسرے ائمہ کی رائے یوں لکھے ہیں:

..... واعتبر خمس عشرۃ سنة فی الذکور والامات

ومذہب ابی یوسف ومحمد کما مذہب الشافعی وبہ قال الاوزاعی وابن

وہب والماجنشون۔ یعنی شافعی، ابویوسف، محمد، اوزاعی، ابن وہب اور ماجشون

مردوزن دونوں کے لیے عمر بلوغ پندرہ سال مانتے ہیں۔ (ص ۳۴۴ ج ۲)۔

یعنی امام ابوحنیفہؒ بلوغ کی عمر لڑکی کے لیے سترہ سال اور لڑکے کے لیے انیس سال سمجھتے ہیں۔

مبسوط کی اس روایت سے یہ اندازہ کرنا مشکل نہیں کہ امام اعظم بلوغ کے لیے پہلے مادہ تولید یا پہلے قطرہ خون کو کافی نہیں سمجھتے تھے بلکہ ان کے پیش نظر بلوغ جسمانی کی بجائے بلوغ عقلی تھا۔ پس صحیح مسلک حنفی یہ ہے کہ عورت کو سترہ سال ختم ہونے کے بعد بالغ تسلیم کیا جائے خواہ وہ بارہ ہی سال میں پہلا قطرہ خون کیوں نہ دیکھ لے۔

بحث ختم

ہماری آخری رائے اس معاملے میں یہی ہے کہ اولاً تو نابالغی کی شادی قانوناً ممنوع ہونی چاہیے کیونکہ ماخذِ مشرعیّت میں اس کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ لیکن بعض شدید مجبوریوں یا ضرورتوں کے لیے جن کی طرف ہم نے پہلے اشارہ کیا ہے، کسٹی کی شادی کی اگر اجازت دی جائے تو خیارِ منع کے لیے بلوغ کی وہ عمر رکھنی چاہیے جو امام اعظم ابوحنیفہ نے رکھی ہے۔ یعنی سترہ سال یا مسک امام ابن شبرمہ کے مطابق سولہ سال۔ اس طرح حنفی مسک مجروح نہ ہوگا۔ ہمارے حنفی علماء نے تو کئی مسکوں میں حنفی مسک کو چھوڑ کر دوسرے مسکوں کو قبول کر لیا ہے اور انہی کے مطابق فتوے دیے ہیں۔ جب اس سے ان کی حنفیت میں کوئی فرق نہیں آتا تو اس مسک کو قبول کرنے میں حنفیت کا کیا نقصان ہوگا جس کی گنجائش خود امام اعظم کے قول میں موجود ہے۔

مسک مالکیہ

مالکیہ کے ہاں ولی مجبر صرف باپ ہے یا اس کا وصی یا حاکم وقت۔ ومثل الاب الوصی والحاکم (لغته علی المذاہب الاربعہ ص ۳۳)۔ ولی مجبر عاقل بالغ لڑکی کا بھی مجبر ہے اگر وہ باکرہ ہے جیسا کہ اس عبارت سے واضح ہے:

مختص ایضاً بمجبر الکبیرۃ البالغۃ العاقلۃ اذا کانت بکرۃ (ایضاً ص ۲۲)

لیکن غیر مجبر ولی کسی حالت میں بھی نکاح کرانے کا اختیار نہیں رکھتا اور اگر وہ بالغ کا نکاح کر اوسے تو خواہ ذلیل بھی ہو چکا ہو اور کتنا ہی وقت گزر چکا ہو اسے فرج کیا جاسکتا ہے جیسا کہ مندرجہ ذیل عبارت سے عیاں ہے:

اما الولی فیما لم یجبر فلیس له تزویجہ ہولاء علی ای حال علی المشہور فان فصل بعینہ النکاح مطلقاً ولو دخل وطال الزمن وقیل لا یفسخ بعد الذل

وطول الزمن (ایضاً ص ۲۴)

یزدلی غیر مجبر نابالغ کا نکاح اذن کے بغیر کرا ہی نہیں سکتا۔ نابالغ کا اذن چونکہ معتبر نہیں اس لیے

جب تک، بالغ نہ ہو جائے اس کا نکاح ہی نہیں ہو گا۔ ملاحظہ ہو یہ عبارت:

وَيَحْتَقُّ الْوَلِيُّ غَيْرَ الْمُجْبَرِ تَزْوِيجَ مَنْ عَلَيْهَا الْوَلَايَةُ بِأَذْنِهَا وَرِضَاهَا إِذَا
كَانَتْ كَبِيرَةً عَاقِلَةً. فَلَيْسَ لَهُ إِذَا كَانَ يَزُوجُ الصَّغِيرَةَ وَمَنْ فِي حُكْمِهَا مُطْلَقًا
لأنه ليس له حق التزويج إلا إذا استأذن ورصيت. والصغيرة لا يعتبر
أذنُها مُتَّبِعًا بِلا زَوْجٍ حَتَّى تَبْلُغَ (ایضاً ص ۳۴)۔

ہماری گزارش یہ ہے کہ ولی مجبر کو بھی نابالغ کو بیاہنے کا اختیار نہیں ہونا چاہیے۔ اور اگر وہ کسی
مجبوری سے ایسا کرے تو اسے بالغ ہونے کے بعد ایک معقول عرصے تک حق فسخ ہونا چاہیے۔ اور اس
کے لیے اس مدت سے آگے جانے کی ضرورت نہیں جو بلوغ کے لیے امام ابوحنیفہ یا امام ابن شہیرہ نے
مقرر کی ہے جیسا کہ ہم الہی بتائے ہیں۔

مسک حنبلی

حنبلوں کے ماں باپ بلا اذن نکاح کر سکتے ہیں مگر اس لڑکی کا جواب اگر ہو خواہ بالغ ہی کیوں نہ ہو
لیکن اگر ثقبہ ہو تو نو سال سے کم کی ہو۔ اگر ثقبہ نو سال یا اس سے زیادہ کی ہو تو بلا اذن و رضا ولی مجبر اس کا
نکاح نہیں کر سکتا ملاحظہ ہو یہ عبارت:

وَيَحْتَقُّ الْوَلِيُّ الْمُجْبَرُ بِإِجَارِ غَيْرِ الْمُكَلَّفِ - وَهُوَ الصَّغِيرُ - بَكْرٍ أَوْ ثِيَابًا وَ
حَمْنٍ أَوْ ثِيَابًا - أَمَّا التِّي لَهَا تَسَمُّ سِنِينَ - وَكَانَتْ ثِيَابًا فَلَيْسَ
عَلَيْهَا جَبْرٌ لَإِنْ أَذْنَهَا مُعْتَبَرٌ فَلَا بَدَّ مِنْ أَذْنِهَا - وَيَحْتَقُّ إِذَا بَا جَبْرًا لِبِكْرِ
الْبَالِغَةِ عَاقِلَةٍ أَوْ مُجَنُونَةٍ - فَلَا بَدَّ أَنْ يَزُوَّجَهَا بِدُونِ أَذْنِهَا
وَإِذَا هِيَ مِنَ الْبُطْنِ بِإِشَاءِ الْوَلِيِّ بِهَ عَيْبٍ يَجْعَلُ لَهَا حَقَّ خِيَارِ الْفَسْخِ كَأَنْ يَكُونَ
مُجْبَرًا وَ...

أَمَّا لِلثَّيْبِ الْبَالِغَةِ أَوْ التِّي لَهَا تَسَمُّ سِنِينَ فَإِنَّهُ لَا يَجِبُ تَزْوِيجُهَا بِدُونِ

اذنہا ورضاھا واما الولی غیر المجبر فلیس له ان یزوج
من له علیہا الولاية الا باذنہا و
الح (ایضاً ص ۲۶-۲۷)

اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ:

- ۱۔ جہلیوں کے ہاں اجبار کی علت کسفی نہیں بلکہ بکارت ہے۔ اس میں جہلی مسلک شافعی مسلک سے ملتا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ جہاں بلکہ کے ہاں نو سال سے کم کی شیبہ بھی باکرہ ہی کی طرح مجبور ہے۔
- ۲۔ غیر مجبور ولی گویا بے اختیار سی چیز ہے کیونکہ بالغہ اور نو سال کی شیبہ کو وہ بلا اجازت و رضا مندی پیاہ ہی نہیں سکتا۔ اور اگر نو سال سے کم عمر کی ہو تو اس کا نکاح ہی درست نہیں کیونکہ اس کا اذن ہی نامعتبر ہے تا آنکہ باکرہ بالغ ہو جائے اور شیبہ صغیرہ نو سال کی ہو جائے۔ یہاں حنفی مسلک مالکی مسلک کی طرح ہے۔

اس لیے یہاں بھی ہم وہی گزارش کریں گے جو اوپر مالکی مسلک کے ذکر کے بعد کر چکے ہیں۔

خاصاتِ خدا

حضرت مولانا فضل الرحمن مراد آبادی

زہد اور ورع کی مثال

مولانا ابوالحسن علی میاں راقم الحروف کے ہم درس بھی ہیں، دوست بھی، اور اب
بزرگ بھی۔ مقالہ ذیل انھی کے افادات میں سے ہے۔
ایک اہل اللہ کی زبان سے ایک اہل اللہ کی کہانی۔

رئیس احمد بھٹری

محبت و یقین کا طبعی خاصہ زہد و توکل ہے، جو جتنا بڑا صاحب محبت اور صاحب یقین ہے
اتنا ہی بڑا زاہد و متوکل ہے۔

”دو عالم سے کرتی ہے بیگانہ دل کو
عجب چیز ہے لذتِ آشنائی“

مولانا کے زہد و توکل کے واقعات اولیائے متقدمین اور سلف صالحین کی یاد تازہ کرتے ہیں۔
روپیہ کی قدر

مولوی تاج محمد حسین صاحب لکھتے ہیں:

آپ کا توکل محض اللہ پر تھا۔ اگرچہ آخر زمانہ میں جناب نواب صدیق حسن خاں صاحب مرحوم مخدوم

نے سو روپیہ عینہ بھی ریاست سے کر دیا تھا مگر کبھی آپ نے اس سے اپنا کام نہیں چلایا۔ بلکہ ایک توبہ نواب صاحب مرحوم مغفور نے کہلا بھیجا کہ سو روپیہ عینہ آپ کے پاس ریاست سے جاتا ہے، آپ کو ملتا ہے یا نہیں؟ آپ نے نہایت بے توجہی سے فرمایا کہ ”میں نہیں جانتا کہ کیسا سو روپیہ آتا ہے، مجھے تو کبھی ملا نہیں۔ اور حقیقت اس کی یہ تھی کہ چونکہ آپ کے نزدیک روپیہ کی قدر ٹھیکری کے برابر بھی نہ تھی لہذا اس کی طرف التفات نہ تھا۔ اس لیے لڑکے گھر کے مٹی آرڈرے کو اپنے مصروف میں لاتے تھے۔ روزمرہ کے خرچ کا قاعدہ

روزمرہ کے خرچ کا یہ قاعدہ تھا کہ بنیا مقرر تھا۔ آپ کو ادھار دیا کرتا تھا۔ جب آپ کو مفتوحات آتے تھے تب اس کا ادھر دیا جاتا تھا۔ اس کے لیے کوئی بھی کھانا نہ تھا۔ دس پانچ بنیے دوکاندار مقرر تھے حتیٰ کہ نقد روپیہ بھی وہی قرض دیتے تھے۔ مگر بیڑ سو کے آپ کو قرض دیتے تھے۔ آپ کو روپیہ لینے کی اس وقت ضرورت ہوتی تھی کہ عرب یا پنجابی یا ولایتی یا امی ہندوستان کے آدمی آتے تھے اور خرچ ان کے پاس نہیں ہوتا تھا تو حضور دس پانچ روپے دے کر رخصت کرتے تھے۔ ہزار ہا روپیہ ماہوار کا خرچ تھا۔ بعض عینہ کچھ زاد مل بھی ہوتا تھا۔ ارباب ملاواں کا خرچ اور بڑی صاحبزادی صاحبہ کا خرچ بھی یہیں سے تھا۔ قرض لے کر بنیے سے کام کرنے میں حضرت قبلہ کی یہ مصلحت تھی کہ اگر مال مشکوک بھی مسلمان میرے پاس بھیجیں گے تو بنیے کا فرسہ تبادلہ ہو جائے گا۔ تب موافق اس قول کے پاک ہو گیا۔ یعنی تبدیلید سے تبدیل ملک ہو گیا۔ آپ نے یہ روش دہلی کی خانقاہوں سے سیکھی تھی۔ حضرت قبلہ ایک گھنٹہ بھی روپیہ نہیں رکھتے تھے جب کسی نے مذکورہ فوراً بیٹے کو بلا کر دے دیتے تھے۔ آپ کے ذاتی مال میں سے لوٹا، ایک دو گھڑے، ایک چار پائی، دو جوڑے کپڑے، اس کے سوا کچھ نہیں تھا۔

فقر کی دولت

ایک مرتبہ اللہ آباد سے ہائی کورٹ کا افسر اس تحقیق کے لیے آیا تھا کہ آپ کے پاس مجمع ہر ملک کے لوگوں کا اس قدر کیوں رہتا ہے۔ کیونکہ اسی زمانہ میں حیدر آباد سے نواب خورشید باہ حضرت کے پاس آئے تھے۔ آپ نے فرمایا کہ تو بے کے لیے لوگ آتے ہیں۔ ہم ان کے گواہ ہو جاتے ہیں۔ تم بھی شرک

سے توبہ کر دہم گواہ ہو جائیں گے۔ پھر وہ انگریز بہت خوش ہوا اور کہا کہ: آپ کے خرچ خانقاہ کے لیے اگر فرمایے تو ملک کے پاس لکھوں؟ آپ نے فرمایا کہ کیا ضرورت ہے۔ ہمارے پاس خدا کے فضل سے دو جوڑے کپڑے، اور دو لٹے مٹی کے اور دو گھڑے موجود ہیں۔ مجھے کیا ضرورت ہے۔ وہ انگریز رخصت ہو گیا۔

اسی طرح ایک بار کوئی عالم آیا ہوا تھا۔ اس نے حضرت کی اخلاقی تقریر سے خوش ہو کر کہا کہ اگر آپ فرمائیں تو آپ کی خانقاہ کے لیے گورنمنٹ سے کچھ مقرر کرادیں۔ آپ نے فرمایا کہ میں تمہاری گورنمنٹ کا رویہ سے کر کیا کروں گا۔ خدا کے فضل سے ایک دہی سے بنی ہوئی چار پائی، اور دو لٹے مٹی کے، اور دو گھڑے مٹی کے موجود ہیں۔ اور بعض مرید ہمارے باجرہ لے آتے ہیں۔ اس کی روٹی ہو جاتی ہے۔ بی بی صاحبہ کچھ ساگ یا وال پکا دیتی ہیں۔ اس سے دنیا کر کھا لیتے ہیں۔

حائم و گراں و گداے خوشنیت

مولوی محمد یحییٰ صاحب لکھنوی نے فرمایا کہ جب آپ لکھنؤ میں تشریف لائے تو مطیع مصطفائی میں ٹہرے ہم بھی حدیث پڑھنے کو جاتے تھے۔ آپ کے مکان سے بخارہ آیا۔ ہم نے خبر دی کہ حضرت آپ کے وطن آؤں آیا ہے۔ اس نے خیریت دریافت کی ہے۔ آپ نے فرمایا کہ یاں بلاؤ کہاں ہے۔ وہ حاضر کیا گیا۔ آپ نے اس سے پوچھا کہ وہ وطن میں کوئی مرا تو نہیں۔ اس نے کہا کہ نہیں صاحب کوئی مرا نہیں ہے۔ پھر وہ جب جہانے لگا تو اس نے میر صاحب علی صاحب سے کہا کہ گھر میں خرچ مانگا تھا۔ میر صاحب علی صاحب نے کہا کہ حضرت! عورتوں نے کچھ خرچ مانگا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ خدا کی پناہ! سولہ سیر باجرہ اور سولہ سیر جو اہم دے کر آئے یہ سب کھا گئیں۔ غضب خدا کا، جنگ بیوک میں صحابہ کو ایک حزام روز دیا جاتا تھا۔ اسی پر قناعت کرتے تھے المختصر اپنے گھروالوں کو کچھ نہیں دیا۔ باوجودیکہ شرف الدولہ نے کئی ہزار روپیہ آپ کو دیا تھا۔ وہ روز تقسیم ہوتے تھے۔ اس میں سے ڈیڑھ سو روپے بھی گیا تھا۔ مگر اس کو بھی لینے دینے کے لیے رکھا تھا۔ کہ کوئی مستحق آجائے گا تب کام آوے گا۔ پہلے روز جو روپیہ آیا تو آپ نے عبدالرحمن خاں صاحب سے پوچھا کہ بخاری شریف تمہارے پاس کئے جلد ہے؟ انھوں نے کہا میں جلد۔ فرمایا قیمت کیا ہے؟ کہا تیس روپیہ۔ آپ نے فرمایا کہ ہم نے لیا۔ پھر پوچھا کہ سلم شریف وغیرہ کس قدر ہے؟ غرض جتنی کتابیں حدیث فقہ کی تھیں سب خرید لیں۔

اور پھر تقسیم کرتے تھے۔ آخر بنجارہ کو میہ صاحب علی صاحب نے اپنے پاس سے تین روپیہ نکال کر دیے۔ اور اس کو رخصت کیا۔

کیا اور دست غیب سے بیزاری

مولوی حکیم انوار الحق صاحب نے بیان کیا۔ کہ ایک روز حضرت قبلہ سے عرض کیا گیا کہ فلاں فلاں بزرگ کو شوق کیا ہے۔ دعا فرمائیے کہ ان کو حاصل ہو جائے۔ آپ نے فرمایا۔ اللہ کو اسے ان کو نہ آئے۔ اور بھائی جس دل میں شوق کیا ہے نسبت الہی ہرگز قرار پذیر نہیں ہو سکتی ہے۔ بعد اس کے مولوی صاحب موصوف سے راوی نے دست غیب کے باب میں دریافت کیا کہ اس کے باب میں کیا حکم ہے؟ فرمایا کہ یہ اس سے بھی بدتر ہے۔ کیونکہ کسی نبی، فقیر، درویش کا مل نے ایسے امور کی تمنا نہیں کی:

صد تمنا در دلت لے برافضل . کے بود نور خدا در دل نزول

بندگیل باش آزاد لے پسر چند خواہی بندیم و بند زور

لاکھ روپیہ پر خاک

مولوی تجل حسین صاحب لکھتے ہیں۔ مولوی محب اللہ خاں صاحب امر وہہ نے بیان فرمایا کہ ہم سے نواب کلب علی خاں والی ریاست رامپور بے تکلفی رکھتے تھے اور بہت محبت کرتے تھے۔ ایک دن نواب صاحب نے ہم سے اپنا خیال ظاہر کیا کہ ہم کو بہت تمنا ہے کہ مولانا مولوی فضل الرحمن محدث اس رامپور میں ہمارے یہاں تشریف لادیں۔ تو خوب ہو کیونکہ سب اہل علم ہر فن کے مجتمع ہیں۔ مگر وہی ایک صاحب یہاں نہیں ہیں کہ جو شاہ عبدالعزیز صاحب کے صحبت یافتہ ہیں۔ اس پر مولوی صاحب موصوف نے نواب صاحب موصوف سے کہا کہ اگر ان کو ہم لادیں تو کیا آپ ان کے لیے نذر کریں گے؟ نواب صاحب نے کہا۔ کہ لاکھ روپیہ مولوی صاحب کی خدمت میں پیش کر دوں گا۔ چنانچہ مولوی محب اللہ خاں صاحب کہتے تھے کہ ہم مراد آباد پہنچے اور مولانا سے ملے۔ سب قسم کی باتیں توحید وغیرہ کی جو سننے لگیں۔ پھر ہم نے عرض کیا کہ رامپور تشریف لے چلے۔ نواب کلب علی خاں آپ کے بہت مشتاق ہیں۔ اور لاکھ روپیہ نذر کریں گے۔ آپ جس طرح سے بات کر رہے تھے اسی طرح کرتے رہے اور اس حکایت کو معمولی بات کی طرح ٹال دیا۔ اور فرمایا کہ میاں لاکھ روپیہ پر خاک ڈالو۔

اور بات سنو:

جو ہم دل پہ اس کا کرم دیکھتے ہیں
تو دل کو بہ از جام جم دیکھتے ہیں

اور پھر وہی سب عشق وغیرہ کی کہانی کرتے رہے۔

اہل حکومت و دجاہت کی بے وقعتی

جس اللہ کے بندے پر اللہ تعالیٰ کی عظمت و کبریا کی منکشف ہو جاتی ہے اور اہل دنیا اور ان کے مائی دولت سے وہ اپنی امید منقطع کر لیتا ہے اور بے طمع ہو جاتا ہے اس کی نگاہ میں اہل حکومت اور اہل ثروت کی عظمت اور اس کے دل پر ان کا رعب نہیں رہتا۔ اور بعض اوقات بڑے بڑے اہل جاہ اور ارباب سب حکومت اس کو مورد نکس کی طرح معلوم ہوتے ہیں۔

ابتداءً اے حمداً گریزی میں حاکم ضلع (کلکٹر) کی بھی جو حیثیت اور رعب و ادب تھا اس کو ابھی لوگ بھولے نہ ہوں گے۔ گورنر اور لفٹنٹ گورنر کی تو شان ہی اور تھی۔ لیکن اہل حقیقت اور اہل بصیرت کے یہاں ان خارجی و اضافی چیزوں (عہدہ اور حیثیتوں) کی کوئی اہمیت نہ تھی۔ اور وہ ان سے معمولی انسان کا سلوک کرتے تھے۔ مولانا کی خدمت میں دومرتبہ صوبائی متحدہ آگرا دادوہ کا لفٹنٹ گورنر حاضر ہوا۔ اور مولانا اس سے بے تکلفانہ بلکہ درویشانہ طے۔ ایک حاضری کا حال مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں:

"ایک دفعہ لفٹنٹ گورنر نے مولانا فضل الرحمن صاحب سے ملنے کی اجازت چاہی۔ آپ نے لوگوں سے فرمایا کہ میں تو ایک فقیر آدمی ہوں۔ ان کے بیٹھنے کا کیا انتظام ہوگا۔ اچھا ایک کرسی منگالینا۔ لفٹنٹ گورنر کی طرف سے تاریخ اور وقت بھی مقرر ہو گیا۔ اور آپ لوگوں سے یہ کہہ کر بھول بھی گئے۔ یہاں تک کہ لفٹنٹ گورنر مع چوڑے حکام کے آسموجود ہوئے۔ سب کھڑے تھے۔ ایک میم بھی کھڑی تھی۔ مولانا نے ایک لمبے ٹکڑے کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ: بی تو اس پر بیٹھ جا۔ لفٹنٹ گورنر نے کچھ تبرک مانگنا۔ آپ نے ایک خادم سے

فرمایا کہ بھائی دیکھو میری ہنڈیا میں کچھ ہو تو ان کو دیدو۔ اس میں کچھ سورا مٹھائی کا نکلا۔ بس سب کو تھوڑا تھوڑا تقسیم کر دیا۔ سب نے ادب اور خوشی سے قبول کیا۔ اور تھوڑی دیر بیٹھ کر اجازت چاہی۔ اور رخصت ہو گئے۔ چلتے وقت نصیحت کی درخواست کی۔ فرمایا کہ: ظلم مت کرنا۔

فیض و تاثیر

باوجود اس سادگی و بے تکلفی کے جو مولانا کی زندگی میں نمایاں تھی، آپ کی صحبت میں اتنی کیفیت۔ آپ کی نسبت بلخی میں قوت اور کلام میں ایسی وکالت و بلی کی طرح اثر کرتا تھا اور حسب استعداد مدت تک اس کا اثر رہتا تھا۔ یہاں اس فیض و تاثیر کے چند واقعات درج کیے جاتے ہیں۔

گریہ محبت

مولوی تجمل حسین صاحب لکھتے ہیں۔ ایک مرتبہ فقیر رخصت ہونے کو حجرہ میں گیا تو میری زبان سے یہ شعر نکل آیا:

نہ ہو دیدار میر تو نہ ہو درجہاں کی زیارت ہی سہی
نہ ہو قسمت میں مے سے ساغرے ترے میخانہ کی خدمت ہی سہی
آپ اس وقت اذکار و اشغال میں مشغول تھے آپ نے سر اٹھایا کچھ آیت پڑھ کر سینہ پر دم کر دیا۔ اور یہ شعر فرمایا:

میدہ سحری دول ہرہاں تست تاناہ پنداری کہ تنہا می روی
اور فرمایا کہ اب جاؤ مجھ کو دو گون تک غلبہ الہی میں گریہ قوت نہیں تھا۔ اور بے خودی از حد طاری تھی۔

کلام کی تاثیر

حضرت قبلہ کے یہاں ظاہری شغل میں جس سے فیض مریدوں کو دیتے تھے، یہ کتابیں تھیں۔ اول قرآن بعد حدیث۔ بعد اس کے اشعار بزرگان مثل مثنوی وغیرہ۔ پھر یہ احاطہ تقریر میں نہیں آسکتا ہے۔ کہ جب

آپ نے کوئی مضمون فرمایا گو معمولی بات ہو مثلاً مسیح نثر سے متعلق عبارات فقہیہ، ہر چیز کے انوار طالب پر جو سامنے ہوتا طاری ہوتے تھے۔ چونکہ وہ نسبت برقی کے طور پر ہوتے تھے۔ طالب ناقص میں نہیں ٹھرتے تھے، مگر عقولِ بالغہ کو ہر کلام کے انوار جو مراقبہ و مقامات سے حاصل ہوتے تھے ان کو اسی سے حاصل تھے۔

اسمائے حسنیٰ کا بیان

مولوی محمد احسن و مولوی محمد حنیف صاحب بہاری نے فرمایا کہ ایک بار ہم لوگ مواد آباد حاضر ہوئے اس وقت بڑا مجمع اہل علم کے آپ کے پاس تھا۔ تقریر علمی مختلف طور پر ہو رہی تھی۔ اس میں سے اسمائے باری تعالیٰ کو آپ بڑے جوش و خروش سے بیان فرما رہے تھے۔ جس سے سامعین پر بڑی ہیبت چھا رہی تھی اور ہر شخص کو ایسا لطف آتا تھا کہ گویا آج ہی ہم مسلمان ہوئے ہیں۔

غیر مسلموں کا قبولِ اسلام

محمد خاں صاحب آپ کے ایک خادم کہتے تھے کہ جب حضرت بنارس تشریف لے گئے تو وہاں باوجودیکہ آپ پوشیدہ اس شہر میں داخل ہوئے، اور ایک مکان میں ٹھہر گئے مگر وہاں ہندو کی بڑی کثرت ہوئی ہر چند کہ منع کئے گئے۔ مگر سبھوں نے نہ مانا، اور مسلمان ہو گئے۔

دولار کا تحیّر

مولوی قہر حسین صاحب لکھتے ہیں ایک مرتبہ حضرت قبلہ کے پاس مرتد آباد کے ایک نواب کہ حضرت سے شایعیت کی تھی اور بعد عرصہ کے بصورتِ انفرانی یعنی ٹوپ انگریزی، اور واراضی گھوٹے مراکبا حاضر ہوئے۔ حضرت کے پاس جو گئے تو آپ نے اخلاق سے بٹھایا۔ باتیں کیں۔ پھر آپ نے بطور دولار کے ایک تھپڑان کے دھار، پر مار کر یہ فرمایا کہ قیامت کے روز اس طرح سے طہانچہ لگے گا۔ اس مارنے کی یہ تاثیر ہوئی کہ تمام دن ان کو روتے ہوئے گزارا، اور یہ کانپور کے راجہ جو کر آئے تھے۔ غالباً اڑھائی ہزار تنخواہ ہوگا استغفار دینے کو تیار ہوئے۔ مگر صاحبزادہ نے فہمائش کر کے روکا۔

لسانی توجہ

آرہ کے ایک اسکول کے ماسٹر صاحب آپ کی خدمت میں بعزم بیعت پہنچے۔ مگر وہ پریشان تھے کہ کہیں انگریزی پڑھانے کا سوال نہ ہو جائے۔ آخر آپ نے پوچھا کہ میاں کیا کرتے ہو؟ انہوں نے مجبور ہو کر کہا کہ انگریزی پڑھاتا ہوں۔ ماسٹر صاحب کے ہوش جلتے رہے کہ دیکھیے کی فرماتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ انگریزی پڑھاتے ہو تو بے جا کیا ہے۔ ہاں فرنگیوں نے جہنم کا کیا حال دکھایا ہے کیونکہ سنہ ۱۸۵۷ء میں انگریزوں نے ہندوستان پر حملہ کیا۔ اس کا پانی نیلا ہے اور دریا کا پانی سفید ہے۔ اس قدرت الہی کو بیان کر دو۔ ماسٹر صاحب نے پھر اچھی طرح بیان کیا، اور دریا دھڑکا حال بیان کیا۔ قرآن شریف میں ہے: *مراج البحرین یلتقیان بینھما بربذ لا یبغیان*۔ ماسٹر صاحب سے بات جوتے جوتے فیض آنے شروع ہوا۔ اسی کو لسانی توجہ کہتے ہیں۔ ماسٹر صاحب پر بہت کیفیت دے خودی طاری ہوئی۔ بعد اس کے بیعت خاص کی اور تمام قیامات مراقبہ وغیرہ ان کو کی۔ پھر وطن میں آکر یاد الہی میں مصروف رہے۔

ایک شعر باعث توبہ و اصلاح

مولوی تھل حسین صاحب ہی راوی ہیں کہ ایک شیعہ صاحب شہر پورنہ کے رئیس حکیم صاحب کے مشورہ تھے۔ حضرت قبلہ کی خدمت میں تشریف لائے۔ وہاں کے بعض خواہن نے شور مچایا کہ ایک دفعی مسجد میں گھسنا آتا ہے حضرت قبلہ نے ان کو کہا کہ تم ہمارے حجرہ میں ٹھرو، اور فرمایا کہ یہ حضرت مرتضیٰ علیؑ کے مہمان ہیں بہت گفتگو کے بعد ان شیعہ صاحب نے فرمایا کہ آپ سے اعتقاد تو ہوا مگر ہم مرید نہیں ہوں گے۔ اور مذہب اپنا نہیں چھوڑیں گے۔ آپ نے فرمایا کہ مذہب چھوڑنے کا کیا کام ہے۔ حضرت مرتضیٰ علیؑ سے محبت رکھو اور بی بی کاظمہ اور امام حسین علیہ السلام سے محبت رکھو، مگر ایک شعر پر عمل رکھو، اور وہ شعر یہ ہے:

نہ تھی حال کی جب ہیں اپنی خبر رہے دیکھتے اوروں کے عیب و ہنر

پڑی اپنی برائیوں پر جو نظر، تو نگاہ میں کوئی بُرا نہ رہا

جب وہ اپنے وطن گئے تو شب و روز پھرتے چلتے یہی شعر پڑھتے تھے۔ اور کوئی دوسرا شخص نہ تھا مگر اثر صحبت کا اور رنگ اسلام کا آگیا تھا۔

اب سینے کہ وہ توشب و در اشتہار زبان پر تھے کہ: نہ تھی حال کی جب میں اپنی خبر..... الخ۔ مجلس محرم
یا کسی اور مجلس کے دن آگئے۔ کہ ایک گروہ اما میوں کا پہنچا اور کہا کہ بغیر آپ کے مجلس سناٹی ہے۔ تشریف لے چلے
اور کہا کہ آج دن تبر کا ہے۔ بس یہ کہنا تھا کہ وہ بگڑے اور یہ خضر بڑھا اور حکم دیا کہ ان بد معاشوں کو پکڑو اور مارو۔
کہ کہاں ہم، کہاں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خضر۔ اور کہاں حضرت عمر
رضی اللہ عنہ۔ اور کہاں حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے داماد۔ ان کو نکالیاں دینا شروع کیا
اور کہا کہ جاؤ آج کے روز سے ہم سنت و الجماعت کے مذہب میں داخل ہو گئے۔ چنانچہ ہم سیر کرتے ہوئے
ان کے مکان پر پہنچے معلوم ہوا کہ انہی ایک سال ہوا انتقال ہو گیا ہے۔

ایک شعر کا اثر

مولانا شاہ سلیمان صاحب پھلواروی لکھتے ہیں کہ لکھنؤ میں مولوی عبدالاحد صاحب الدہلوی، مولوی
عبدالحی کے شاگردوں میں بہت جید الاسناد ایک عالم تھے۔ میں بھی ان سے ملا حسن پڑھتا تھا۔ انھوں نے
ایک دن اولیاء اللہ کے تذکرہ میں کہا کہ مولانا فضل الرحمن صاحب کچھ دن ہوئے یہاں آئے ہوئے تھے مولوی
علی حیدر خاں صاحب ان سے مرید ہوئے۔ ان کے سر میں بہت دنوں سے درد تھا جو کسی صورت سے
ہٹا نہ تھا۔ بیعت کے بعد حضرت کی زبان مبارک سے انھوں نے یہ شعر سنا:

باد نسیم آج یہ کیوں مشک بار ہے

شاید ہوا کے رخ پہ ٹھکی زلفِ یار ہے

یہ شعر سننے کے بعد اور بیعت کی برکت سے درد زائل ہو گیا۔ اور مولوی صاحب آٹھ دن تک بیعت کے بعد
گریہ دزاری میں مصروف رہے۔

میسو اوّل کی توبہ

حضرت نے فرمایا کہ میں ایک قصبہ میں جاتا تھا۔ کبیلوں کے سامنے سے گزرا سب نے کھڑے ہو کر
سلام کیا۔ میں نے تھوڑک دیا، خدا کی شان مقوڑی دور کی تھا کہ وہ سب آکر میری مرید ہو گئیں۔ اس کے بعد سب
نے نکاح بھی کر لیے۔

صحبت و توجہ کی تاثیر

مولانا شاہ سلیمان صاحب پھلاردی اپنے سفر کے حالات کے ضمن میں فرماتے ہیں ۱۳۰۳ھ میں لکھنؤ آیا۔ اس زمانہ میں مجھے شغل و رود کی ایک عجیب لذت تھی جمال مبارک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہر دم میری آنکھوں کے سامنے رہتا تھا۔ وہ بات لکھنؤ میں زائل ہو گئی۔ مجھے سخت انقباض ہوا۔ بالآخر مولوی فتح محمد صاحب تاب اور دیگر احباب کو ہمراہ لے کر وہاں ہوا۔ مراد آباد پہنچا۔ اور حضرت کی مسجد میں قدم رکھا۔ وہ انقباض انبساط سے بدل گیا۔ پہلے مجھے کھانا کھلایا گیا۔ اس کے بعد میری حاضری کی خبر حضرت کو کی گئی۔ حضرت نے فی الفور بلا بھیجا۔ میں حاضر ہو کر ادب سے بیٹھنا چاہتا تھا۔ آپ نے فرمایا کہ بخاری لاکر انھیں دو۔ میں نے پڑھنا شروع کیا۔ اس وقت کی کیفیت کو عرض نہیں کر سکتا۔ مادانیم و دل مختصر اس کا یہ ہے کہ مجھے اس وقت ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ہمارے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کوئی واسطہ نہیں اور میں خاص حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پرہیز رہا ہوں۔ اس وقت حضوری کی ایک ایسی لذت تھی کہ الفاظ کا بالکل خیال ہی نہیں ہوتا تھا۔ اور حضرت کبھی کبھی مسکراتے تھے۔ اور کبھی کبھی آہ آہ فرماتے تھے۔ کبھی کوئی اشعار پڑھتے تھے۔ کبھی کوئی ہندی کا گیت ارشاد فرماتے تھے۔ پھر حضرت نے فرمایا کہ صلی اللہ علیہ وسلم کا رجبہ کرو۔ میں نے عرض کیا۔ آپ نے فرمایا۔ نہیں! حضرت محبوب ہیں۔ زبان عشق سے کہو۔ پھر آپ نے خود فرمایا کہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی پیار کرے ان کو اللہ اور سلامت رکھے۔ اس جملہ سے مجھ پر ایک کیفیت طاری ہو گئی اور میں نے نعرہ کیا۔ حضرت نے فرمایا کہ مولوی ہو کر اتنا چلاتے ہو، ڈیڑھ ورق میں نے بخاری پڑھی تھی۔ اس کے بعد حضرت نے فرمایا کہ بس کرو۔ پھر آپ نے فرمایا کہ میری طرف متوجہ ہو جاؤ۔ میں متوجہ ہو گیا۔ پھر آپ نے فرمایا۔ کہو کیسا رنگ ہے؟ میں نے عرض کیا کہ حضرت مجھے کچھ درک نہیں ہوا۔ آپ نے فرمایا۔ پھر متوجہ ہو جاؤ۔ اس بار مجھے رنگ نہ آیا۔ پھر آپ نے فرمایا کہ مجھے سلطان جی حضرت نظام الدین الہی سے عشق ہے۔ یہ کہہ کر آپ متوجہ ہو گئے۔ اس وقت مجھے ایسا درک ہوا کہ اک آگ کا شعلہ حضرت کے قلب سے نکل کر میرے قلب میں سما گیا۔ اور میرے ہر رگ و ریشہ میں اس کی حرقت محسوس ہونے لگی، اور بیتاب ہو کر میں نے ہائے کا نعرہ لگایا۔ اور تخت سے نیچے گر پڑا۔ حضرت اپنی چار پائی سے اٹھے اور میرا

شانہ پکڑ کر اٹھایا اور فرمایا۔ اتنا کیوں چلاتے ہو۔

کمال علمی

باطنی مشغولیت، استغراق اور توجہ الی اللہ کے باوجود مولانا کا علمی ذوق اور استعداد قائم تھا۔ حدیث و فقہ پر گہری نظر تھی۔ یعنی مرتبہ ایسی غلیظیوں پر تنبیہ فرماتے اور ایسی جزئیات بیان کرتے کہ اکابر اہل علم و درس کو تعجب ہوتا۔ چند واقعات درج کیے جاتے ہیں۔

نماز قصر کا ایک مسئلہ

مولوی تاج حسین صاحب لکھتے ہیں۔ آپ نے عند الملاقات مولانا عبدالحی صاحب سے پوچھا بھلا تم تو بڑے فقیہ ہو۔ یہ ایہ کا حافیہ تم نے خوب لکھا۔ یہ تو بتاؤ کہ تم نے راستہ میں نماز مسافرت کی موافق مذہب حنفیہ کے کیوں نہیں پڑھی۔ یعنی قصر کیوں نہیں کیا؟ مولانا عبدالحی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ہم آٹھ نو آدمیوں کے سامنے اس حکایت کو لکھنؤ میں بیان کیا تھا۔ اس میں کئی رئیس مولفیر مثل شاہ احمد رحید اور شاہ محمد وغیرہ بھی تھے۔ مولانا عبدالحی صاحب فرماتے تھے کہ یہ سب کشف فقط سنت پر عمل کرنے سے حاصل تھا۔ الخضر مولانا عبدالحی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے مولانا نور الدین مرقدہ کو اس مسئلہ کا یہ جواب دیا کہ میں لکھنؤ سے مندی کی نیت سے چلا تھا، وہاں آکر عزم ہوا کہ آپ کی زیارت حاصل کریں۔ یہ دوسفر ہو گئے تین منزل نہیں ہوئے۔ آپ نے اس پر ارشاد فرمایا کہ بھائی تم بڑے محقق ہو۔ مگر تحقیق مسئلہ یوں ہی ہے کہ فقہانے اسی کو ترجیح دی ہے کہ جب دوسفر کو جمع کی جائے اس پر حکم تین منزل کا ہو گا۔ ان دونوں سفرؤں کو سفر واحد سمجھا جاوے گا۔ مولانا عبدالحی صاحب مرحوم فرماتے تھے کہ واقعی میں نے جو کتابوں کو دیکھا تو ترجیح اسی مسئلہ کو تھی۔

کتبوں کے اغلاط کی تصحیح

جناب مولانا احمد علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ بخاری شریف چھاپ کر بہت عمدہ نوٹس خط ایک جلد آپ کے لیے تھخہ لائے۔ چونکہ آپ کی عادت تشریف تھی کہ جو کتاب مطبع سے لوگ نذر لاتے تھے اس کے

آپ چند ورق ادھر ادھر کے الٹ کر غلطی بتا دیتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ جیسے پہلے دیکھ رکھا ہو۔ غرض اس بخاری شریف میں کئی جگہ ورق بے انداز الٹ دیے اور فرمایا کہ یہ غلطی ہے اور وہ غلطی ہے۔ استاذی حضرت مولانا احمد علی صاحب بہت متعجب ہوئے کہ میں آٹھ برس سے اس کتب کو درست کر رہا ہوں غلطیاں نظر نہیں آتی تھیں۔ آخر پھر غور کر کے کئی ورق کا غلط نامہ بخاری شریف میں بچاپ کر دکھایا گیا۔

احادیث پر عبور

اسی طرح مولانا سعادت حسین صاحب مدرس کلکتہ (مولوی ابراہیم صاحب وغیرہ کے اسناد) جب مراد آباد شریف سے گئے ان کے ساتھ مولوی اکرم صاحب محدث بھی ہوا۔ تھے۔ تو حضرت قبلہ اس وقت چادر اوڑھ رہے تھے۔ آپ نے پوچھا کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چادر اوڑھتے وقت کون دھاڑتے تھے؟ کئی علما تھے مگر کسی کو یاد نہیں تھا۔ ان عالموں نے کہا کہ اس وقت یاد نہیں۔ آپ نے فرمایا مجھے ساٹھ برس ہوئے کہ مولانا شاہ عبد العزیز صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ سے حدیث پڑھی تھی جداس کے آپ نے ڈیڑھ دو حق کے قریب کئی حدیث مع راویوں کے سلسلہ دار بیان کر کے دھاچا اور اوڑھنے کی پڑھی۔ سب لوگ حیران ہوئے۔ مولوی سعادت حسین صاحب نے اپنے مجمع میں بیان کیا کہ اسی قدر اومیہ اور معولات حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی کو یاد نہیں ہیں۔ بیشک مولانا فضل الرحمن صاحب قبلہ کو بہت حفظ ہے۔ فقط محبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات۔

اختلافِ قرأت پر نظر

بعض اہل علم سے قرآنِ سبعہ کے اختلافِ قرأۃ لفظی کو پوچھتے تھے۔ بعض وقت مجھ سے بھی سوال فرماتے تھے کہ اس لفظ کو قرآن کے کس کس طرح پڑھنا آیا ہے۔ مثلاً: 'مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ'، 'مَلَاكِ يَوْمَ الدِّينِ'۔

غرض کہ علمِ قرآن، اختلافِ قرأۃ، اور ترجمہ لفظ زبانِ ہندی وغیرہ سلیس اردو میں اور عجائبِ عجائب نکتہ قرآن شریف کا بیان آپ پر ختم تھا۔

تفسیر و نکات قرآن

مولوی فخر الدین صاحب سے معلوم ہوا کہ مولوی عبدالحق صاحب دہلوی مصنف 'تفسیر حقانی' جب مرید ہونے گئے تو آپ نے پوچھا کہاں سے آتے ہو اور کیا کام کرتے ہو؟ کہا کہ میں تفسیر لکھتا ہوں۔ آپ خوش ہوئے اور حسب عادت آپ نے پوچھا کہ 'ربنا ظلمنا انفسنا وان لم نتخضر لنا انفسنا' میں کون سا وقف ہے؟ کیونکہ اگر وقف نہ ہو تو وہ او متفصل ہو جاوے گا؟ پھر خود ہی فرمایا کہ اس میں واو توقیفی ہے۔ پھر ترجمہ قرآن شریف ہونے لگا۔ یعنی طلبہ پڑھنے لگے، حد کا بیان آگیا، مولوی عبدالحق صاحب نے عرض کیا کہ ہر جگہ شہادت میں دو گواہ ہیں، اور زانیہ میں چار گواہ کیوں ہیں؟ ارشاد ہوا کہ زانیہ دو، دو ہیں زانی، اور زانیہ اس لیے چار گواہ ہیں۔ اس پر جناب مولوی عبدالحق صاحب بہت خوش ہوئے۔

مولوی عبدالحق: ایک مطالعہ

ابو سلمان شاہ جہانپوری

کسی شخص کی عظمت کی دلیل یہ بھی ہے کہ اس کی زندگی افسانہ بن جائے دنیا کی بہت سی عظیم شخصیتوں کو افسانوں ہی میں تلاش کیا جاسکتا ہے، بابائے اردو مولوی عبدالحق مرحوم بھی ایک عظیم شخصیت تھے، ان کے بارے میں بھی موافقین و مخالفین میں بہت سی ایسی باتیں مشہور ہو گئی ہیں جن کا اصلیت سے کوئی تعلق نہیں انھیں افسانے ہی کہا جاسکتا ہے۔

موتوی صاحب مرحوم کے متعلق کسی نہ کسی طرح یہ بات مشہور ہو گئی ہے کہ وہ محد اور بے دین تھے، خدا اور اس کے رسولؐ پر ایمان نہیں رکھتے تھے، عذاب و ثواب اور جنت اور دوزخ وغیرہ انہیں مانتے تھے لیکن جب ہم ان کی تحریروں کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہو جاتا ہے کہ ان کی بے دینی کی شہرت افسانے سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتی۔ حیرت ہوتی ہے کہ ایک شخص جس نے مذہب اسلام، خدا اور رسولؐ اور اس کے احکام کے بارے میں صاف صاف انھیں خیالات کا اظہار کیا ہو جو ایک راسخ العقیدہ مسلمان کے ہو سکتے ہیں، اس کی بے دینی کی شہرت ہو۔

مولوی صاحب مرحوم نے اسلام اور اسلامی احکام کے بارے میں صاف اور واضح الفاظ میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے اور یہ خیالات بھی کہیں انھوں نے اپنی صفائی میں پیش نہیں کیے، بلکہ اسلام کی ترجمانی کرتے ہوئے بیان کیے ہیں۔ اس ترجمانی میں نہ سائنس سے مرعوبیت ہے نہ زمانہ کے تقاضوں کے مطابق اسلام کی کوئی جدید تعبیر کی ہے نہ محض عقل کے گھوڑے دوڑائے ہیں نہ محض جذبات کے پیچھے پڑے ہیں۔ اسلام اور اسلامی عقائد و تعلیمات کے بارے میں انھوں نے جو کچھ کہا وہ ایسے سیکرڈل ہزاروں

لوگوں کے لیے جو سائنس اور فلسفہ ہی کو سب کچھ سمجھ گئے ہیں۔ بعیرت افراد اور لیان پر دوسرے۔ مولوی صاحب مرحوم نے سائنس اور فلسفہ کے مقابلہ میں مذہب اور پھر مذاہب کے مقابلہ میں اسلام کی ترجمانی جن مضبوط دلائل اور خوبصورتی کے ساتھ کی ہے وہ صرف انھیں کا حصہ تھا۔ انھوں نے جو کچھ کہا بابتنگ و پل کہا، فخر کے ساتھ کہا اور عقیدہ کی پوری مضبوطی کے ساتھ کہا۔ اسلام، اسلامی اخلاق اور اسلامی تعلیمات کے بارے میں مذہب و سائنس کے مقدمہ میں فرماتے ہیں:

”اسلام نے اپنا دائرہ اس قدر وسیع کر لیا ہے کہ اس سے زیادہ وسیع ہونا ممکن نہیں اور یہی وجہ ہے کہ اس کا ہمیشہ بول بالا رہے گا اور دنیا پر اس کی حکومت ہوگی۔ اسلام نے مذہب کی تکمیل کر دی اور خدا کی نعمت کو سارے عالم پر پھیلا دیا۔ اس کا مشرب اس قدر ہمہ گیر، اس کے اخلاق اس قدر پاکیزہ اور اس کی تعمیل اس قدر اعتدالی پر مبنی ہے اور انسان کی ترقی کی مدد ہے کہ دنیا کی مادی اور روحانی ترقی کا اس سے بہتر کوئی ذریعہ نہیں ہو سکتا۔“

یہ محض استدلال ہی نہیں بلکہ خود پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام اور پاک باطن خلفاء اور تابعین نے اپنے عمل سے اخوت اسلامی اور سالمیت اور انبیا کا سچا سبق دیا جس کی شہادت میں تاریخیں بھری پڑی ہیں۔ مولوی صاحب نے مذہب و سائنس کے مقدمہ کو ان الفاظ پر ختم کیا ہے۔

”غرض اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے جو مادی اور روحانی ترقی، دنیوی تمدن اور اخروی راحت، عقل اور جذبات، مذہب اور سائنس میں توازن اور توازن رکھنے والا ہے۔ اب تک قدیم مذاہب میں کسی نے صداقت کے ایک ہی پہلو پر زور دیا تھا، اور کسی نے دوسرے پہلو پر، مگر اسلام نے صداقت اور حقیقت کے کسی ایک پہلو کو نظر انداز نہیں کیا اور ان سب کو اس اعتدال اور اس خوبی کے ساتھ ترتیب دیا کہ اس کی نسبت یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ وہ خاتم المذاہب ہے، اور اکمل الادیان ہے اور انسان کی ترقی اور نجات کا سچا اور صحیح راستہ ہے۔“

تجب ہوتا ہے کہ ان سطور کے لکھنے والے کی بے دینی اور الحاد کا چرچا کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ وہ آخرت پر، عذاب و ثواب پر اور سب سے بڑھ کر خدا اور رسولؐ پر ایمان نہ رکھتا تھا۔ اگر بابائے اردو نے ان سطور کے سوا اسلام اور خدا اور رسولؐ کے بارے میں ایک حرف بھی نہ لکھا ہوتا، تب بھی کوئی انصاف پسند دل کو ملحد اور بے دین کہنے کی جرأت تو ہرگز نہ کر سکتا تھا لیکن انھوں نے سطور بالا ہی نہیں لکھیں، سطور ذیل بھی اسی مرحوم کے قلم سے ہیں۔

”مختلف زمانوں میں مختلف نبی آئے اور اپنے اپنے عہد میں انھوں نے اصلاح کی کوشش کی لیکن وہ اصلاح صرف اسی زمانے کے متعلق تھی اس وقت کسی جدید مذہب کے قائم کرنے یا جدید صداقتوں کے پیدا کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ اصل حق ظاہر کرنے کے لیے صداقت کے مختلف پہلوؤں کی ترتیب کی ضرورت ہے، ہماری رائے میں اس کام کو اسلام نے خاطر خواہ انجام دیا۔“

مولوی صاحب مرحوم کے نزدیک مبالغہ سب سے بڑی آفت ہے، یہی انسانی انحطاط و تنزل کا باعث، تمام مشروفا کی جڑ، تمام اختلافات و تضادات کی ریخ ہے، اور اعتدال سب سے بڑی خوبی ہے انسانی سعادوں کا سرچشمہ امن و اطمینان کا منبع اسی کا نام اخلاق حمیدہ، اسی کا نام عمدہ سیرت و کردار ہے۔ غرض کہ تمام اچھے کاموں اور تمام خوبیوں کی روح اعتدال ہے۔ تمام حقیقتوں اور تمام صداقتوں میں اعتدال ہی کا دوسرا نام اسلام ہے۔ مولوی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

”مذہب کے لیے سب سے بڑی آفت مبالغہ ہے ایک مذہب نے کسی ایک خوبی کو لیا اور اسے آسان پڑھا دیا اور دوسری خوبیوں کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ دوسرے نے کسی دوسری خوبی پر اس قدر زور دیا کہ باقی خوبیوں کی کچھ حقیقت نہ رہی۔ یہودی مذہب نے ظاہری ارکان کی پابندی میں اس قدر مبالغہ کیا کہ باطنی صفائی پس پشت جا پڑی اس کے خلاف عیسائی مذہب نے باطنی صفائی پر اس قدر زور دیا کہ اگر اس پر عمل کیا جائے تو دنیاوی تعلقات سب بیخ رہ جاتے ہیں، غرض مذاہب نے صداقت کے پہلوؤں کو

خاص نظر سے دیکھا اور باقی پہلوئوں ہی رہ گئے اسی مبالغہ سے مذہب میں انحطاط اور تنزلی پیدا ہوا حالانکہ وہ بات جو باعث انحطاط ہوئی بڑی خوبی کی تھی۔ لیکن اس میں مبالغہ اس قدر کیا کہ وہ خود نوعیت ہو گئی اور دوسری خوبیاں اس مبالغہ کی وجہ سے کمزور ہو گئیں جس طرح کسی خاص عضو کی ورزش کرنے سے دوسرے اعضاء کمزور ہو جاتے ہیں اسی طرح اخلاقی اور روحانی قوتوں کا بھی حال ہے کہ ایک پر زور دینے سے دوسری کمزور ہو جاتی ہیں۔ مذہب کی کامل صداقت اور کامیابی کا راز یہ ہے کہ وہ سب میں اعتدال قائم رکھے :

اس سے آگے انسانی زندگی کی مختلف حالتوں میں تضاد و اختلافات کے بارے میں

تحریر فرماتے ہیں :

”انسان کی دو حالتیں ہیں، ایک جسمانی دوسری روحانی اور ان دونوں میں آپس میں اختلاف اور عداوت ہے پھر روحانی حالت کی دو صورتیں ہیں، ایک عقل دوسرے جذبات اور یہ ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ اخلاق و تمدن کا تہا ان میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلق نہیں بلکہ یہاں دونوں (یعنی عقل و جذبات) گڈ بڈ ہو جاتے ہیں، اور اس کی بھی دو صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں ایک انسان کی ذاتی ضرورتیں دوسرے سوسائٹی کی ضرورتیں اور یہ دونوں ایک دوسرے کی مخالف ہیں اور باہم ایک دوسرے سے جدوجہد رکھتی ہیں کیونکہ انسان شخصی حیثیت سے حقوق رکھتا ہے اور بحیثیت رکن سوسائٹی اس پر فرائض عائد ہیں۔ بحیثیت انسان مطلق کے وہ کامل آزادی چاہتا ہے، سوسائٹی اس آزادی کی مانع ہے شخصی ترقی کے لیے کامل آزادی کی ضرورت ہے لیکن تمدنی ترقی کے لیے حکومت کی ضرورت ہے جو اس قسم کی آزادی کو روکتی ہے اس لیے آزادی اور حکومت میں ہمیشہ جنگ و جدل رہتی ہے“

یہ تذکرہ تو مبالغہ کی آفتوں کا تھا ان حالات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بخت ہوئی۔

اسلام کا ظہور ہوا دیکھنا یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات سے کیا انقلاب آیا، آپ نے انسانی زندگی کے معنی کو کس طرح حل کیا اور ان حالات میں اسلام کی خدمات کا مقام کیا ہے مولوی صاحب فرماتے ہیں :

"غرض انسان اپنے تمام خیالات و تعلقات میں اختلافات میں گھرا ہوا ہے اور یہ اختلافات رفتہ رفتہ عناد اور عداوت تک پہنچ جاتے ہیں جو مذہب و تمدن کی تخریب کا باعث ہوتے ہیں۔ اس لیے انسان اور انسانی تمدن کی بہبود ہی کے لیے ضرورت ہے کہ اس کی اصلاح کی جائے۔

لہذا اس کا حل اصلاح کے لیے ایک انسان کا حل کی ضرورت تھی، جو ملک عرب میں مبعوث ہوا اس نے انسان کی مختلف حیثیتوں اور عداوت کے مختلف پہلوؤں پر ایسی فائر نظر ڈالی کہ جو اختلافات اب تک چلے آ رہے تھے، مٹ گئے اور ایک ایسے مذہب کا سلسلہ قائم ہو گیا جو انسان کی دنیوی اور دینی نجات کا باعث ہوا۔ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم ان اختلافات کی بنیاد اور اصلاح کے اصلی راز کو خوب سمجھتے تھے اور اس لیے انھوں نے مبالغہ سے احتراز کیا اور اعتدال کو مدنظر رکھا، اور ان اختلافات میں ہمیشہ کے لیے مصالحت پیدا کر دی۔ یہ وہ راستہ تھا جس کی نسبت کہا گیا ہے کہ ہال سے باریک اور تلوار سے تیز ہے۔ پیغمبر خدا نے اس معنی کو حل کیا اور انسان کی کامل بہبود کی بنیاد ڈالی جس کا احسان اس عالم پر ہمیشہ رہے گا۔"

اعتدال کے بارے میں مولوی صاحب تحریر فرماتے ہیں :

"جس طرح مبالغہ اخطا و زوال کی علامت اور تمام خرابیوں کی جڑ ہے اسی طرح اعتدال تمام نیکیوں کی اصل ہے، انسان کی حالت اسی کش مکش میں ہے کہ وہ مبالغہ سے بچ نہیں سکتا۔ اگر ایک طرف جاتا ہے تو دوسری طرف سے محروم رہ جاتا ہے

اس لیے ایسی تعلیم کی ضرورت تھی جو اعتدال پر رکھے اور اس کی کسی قوت میں زوال نہ آنے پائے، اعتدال نہ صرف انسانی معاملات اور دنیا کے امور کی اصلاح کے لیے ضروری ہے بلکہ تمام اخلاق و نیکی اور کل کائنات کا دار و مدار اس پر ہے، یہ زمین، یہ سیارے یہ نظامات جو گردش میں ہیں اگر بال برابر اپنے اعتدال سے تجاوز کریں تو عالم میں ایک قیامت برپا ہو جائے اور یہ سارا کارخانہ فلک میں مل جائے یہی حال کائنات کی ہر شے میں ہے نیکی و بدی کیا ہے؟ اخلاق کیا ہے؟ صحت کسے کہتے ہیں؟ ذوق کس چیز کا نام ہے؟ اگر ان سب باتوں پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان سب کا مدار اعتدال پر ہے۔ جہاں یہ نہیں وہاں قیام و استحکام کی صورت نہیں۔ اسی عالم گیر اور پر معنی اصول پر پیغمبر اسلام کی تعلیم مبنی ہے اور اسی اصول پر نظر نہ رکھنے سے قدیم مذاہب میں انحطاط و زوال پیدا ہوا۔ اسلام نے اس کمی کو پورا کیا اور اپنی تعلیم سے ہمیشہ کے لیے ایسی بنیاد قائم کر دی جس میں انحطاط و زوال نہیں آسکتا۔

بابائے اردو نے اعتدال کے بارے میں جو کچھ تحریر فرمایا اس کی اہمیت سے کون انکار کر سکتا۔ لیکن ذرا آپ سورہ بقرہ آیت ۱۴۲ د اور اس طرح کیا ہم نے تم کو امت معتدل تاکہ ہو تم گواہ و گواہوں پر اپر غور کیجیے اور پھر غور کیجیے کہ بابائے اردو کے ان افکار کا ماخذ کیا ہے، ان کی تحریر میں کس چیز کی روح بول رہی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ بابائے اردو نے جو کچھ کہا وہ قرآن کے ایک مختصر جملے کی حکیمانہ تفسیر ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولوی صاحب مرحوم نے قرآن کی اس تعلیم کو کس طرح اپنے ذہن و دماغ میں سمویا تھا۔

نیکی کی اصل و حقیقت کے بارے میں اسلامی تعلیمات کی ترجمانی کس حسن و خوبی کے ساتھ فرماتے ہیں :

”اگرچہ رہبانیت کو اسلام نے خارج کیا ہے اور حسن معاشرت کے متعلق احکام دیے ہیں لیکن یہ بھی ہدایت کی ہے کہ دنیا ہی میں منہمک نہ ہو جاؤ کیونکہ دنیا کی زندگی دھوکے کی ٹٹھی ہے۔ نماز روزے حج کی تاکید کی ہے ظاہری ارکان پر بھی ایک حد تک نظر رکھی ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی حکم ہوا کہ نیکی کے یہ معنی نہیں کہ نماز کے لیے پورب پچم کو منہ پھیر دیا بلکہ اللہ کی محبت میں عزیز واقارب، یتیموں، محتاجوں، مسافروں کو اپنا مال دینا، غلاموں کو آزاد کرنا، زکوٰۃ دینا، نماز پڑھنا، اپنے عہد کو پورا کرنا، سختی اور تکلیف میں ثابت قدم رہنا۔ اس سے بڑھ کر نیکی کی کیا تعریف ہو سکتی ہے؟ اس کا ہر ادھن ظاہری ارکان پر ہی نہیں ہے بلکہ خدا کی سچی محبت اور انسانوں کے ساتھ سچی ہمدردی اور ایثار میں ہے۔“

”اسلام کی بڑی خوبی یہی ہے کہ وہ دنیا اور آخرت، مادی اور روحانی عالم دونوں کی رعایت رکھتا ہے۔ اور جب انسان ظاہری ارکان اور اصول کا پابند ہو گیا تو پھر نیکی کے معنی اس کے لیے وسیع ہو جاتے ہیں اور وہ آگے قدم رکھتا ہے اور اس کا روحانی احساس قوی ہونے لگتا ہے۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی اس کی سچی مثال ہے۔“

مولوی صاحب مرحوم نے نیکی کی جو تعریف کی وہ کوئی ان کے دماغ کی ایچ نہ تھی بلکہ یہ تعریف وحی ہے جو قرآن نے کی ہے اشارہ حقیقتاً سورہ بقرہ کے ایک مضمون کی جانب ہے۔ آیت کا مکمل ترجمہ یہ ہے:

”نیکی اور بھلائی (کی راہ) یہ نہیں ہے کہ تم نے (عبادت کے وقت) اپنا منہ پورب کی طرف پھیر لیا یا پچم کی طرف کر لیا دیا اس طرح کی کوئی دوسری بات رسم و ریت کی کر لی، نیکی کی راہ تو ان لوگوں کی راہ ہے جو اللہ پر، آخرت کے دن پر، فرشتوں پر اور خدا کے تمام نبیوں پر ایمان لائے ہیں۔ خدا کی محبت کی راہ میں اپنا مالی، رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں اور سالکوں کو دیتے ہیں اور غلاموں

کو آزاد کرانے کے لیے خرچ کرتے ہیں۔ نماز قائم کرتے ہیں، زکوٰۃ ادا کرتے ہیں، اپنی بات کے کچے ہوتے ہیں۔ جب قول و قرار کرتے ہیں تو اسے پورا کر کے رہتے ہیں۔ تنگی و مصیبت کی گھڑی ہو یا خوف و ہراس کا وقت، ہر حال میں صبر کرنے والے اور اپنی راہ میں ثابت قدم ہوتے ہیں، تو بلاشبہ ایسے لوگ ہیں جو نیکی کی راہ میں بچے ہوئے اور یہی ہیں جو برائیوں سے بچنے والے انسان ہیں۔ (۱۷۶:۲)

جس شخص کے قلم سے اسلام کی یہ ترجمانی اور قرآن کی یہ تفسیر ہو رہی ہے کیا کسی درجہ میں بھی اس کے بارے میں یہ شک و دل میں پیدا ہو سکتا ہے کہ وہ خدا پر، اس کے رسول پر، قرآن پر اور اسلام کی سچی تعلیمات پر ایمان نہ رکھتا تھا؟ اعتدال کی یہ تعلیم اسلام نے انسانی زندگی کے کسی ایک گوشہ ہی میں نہیں دی بلکہ دین و عبادات و اخلاق اور معاملات و تعلقات کے تمام گوشوں میں اس نے رہنمائی کی ہے۔ مولوی صاحب فرماتے ہیں:

”اسی طرح اسلام نے تمام تعلیم میں اعتدال کو مد نظر رکھا ہے خواہ عبادات میں ہو یا اخلاق میں مثلاً یہ فرمایا کہ:

برائی کو بدلہ دینی ہی برائی ہے بدلہ لو تو اس کے بدلہ میں اسی قدر تکلیف دو جتنی تمہیں پہنچی تھی، لیکن اگر صبر کرو، درگزر کرو، معاف کرو اور بخش دو تو اللہ تمہیں دوبرا اجر دے گا اور اللہ ایسے لوگوں کو دوست رکھتا ہے۔

اور اس کو بار بار مختلف مقامات میں تاکید سے بیان کیا ہے اور بدلہ کے مقابلہ میں عفو کا درجہ بہت بڑا بتایا ہے۔ آخر یہاں تک کہہ دیا ہے کہ تم گنہگاروں، خطاکاروں اور دشمنوں اور مخالفوں سے شیوہ غفران اختیار کرو گے تو خدا بھی تمہاری خطاؤں سے درگزر کرے گا یعنی بدلہ لینا اگرچہ انسان کی عادت میں داخل ہے اور معتقنائے

عدالت ہے لیکن اسباق کریمانہ کا یہی معتقد ہے کہ برائی کے عوض بھلائی کرو اور مخالفوں کی خطاؤں اور برائیوں کو عاف کرو اور عموماً درگزر کرو۔ پھر یہ بھی فرمایا کہ بری بات کا جواب ایسا دو جو سب سے بہتر ہو۔ ایک دوسری جگہ ارشاد فرمایا "نیکی اور بدی برابر نہیں ہو سکتی۔ برائی کا دفعیہ ایسے برتاؤ سے کہہ دو کہ وہ بہت ہی اچھا ہو۔ اگر ایسا کرو گے تو تم دیکھ لو گے کہ تم میں اور کسی شخص میں عداوت تھی تو اب ایک دم سے گویا وہ تمہارا ولی سوز و دوست ہے اور حسن مدارات کی توفیق انھی لوگوں کو دی جاتی ہے، جن کے بڑے نصیب ہیں۔ پھر یہ بھی سمجھایا ہے کہ کسی قسم کی عداوت تم کو عدل کرنے سے باز نہ رکھے اور کسی جماعت کی دشمنی تم کو انصاف کرنے سے نہ روکے تم کو اپنے دشمن اور دوست سب سے عدل کرنے سے باز نہ رکھے اور کسی جماعت کی دشمنی تم کو انصاف کرنے سے نہ روکے تم اپنے دشمن اور دوست سب سے عدل و احسان اور انصاف کا برتاؤ کرو۔ چنانچہ فرمایا ہے :

"اے ایمان والو! کھڑے ہو جایا کرو اللہ کے لیے گواہی دینے کو انصاف کی اور کسی قوم کی دشمنی کے باعث عدل نہ چھوڑو تقوا کی بات یہی ہے کہ تم عدل کرو۔" اس سے بڑھ کر حسن معاشرت اور نیکی کی اور کیا تعلیم ہو سکتی ہے۔

اسی طور پر روپے پیسے کے کمانے اور اس کے صرف میں اعتدال کی ہدایت کی ہے :
 "کھاؤ پیو، مگر اسراف نہ کرو، اللہ مسرفوں کو پسند نہیں کرتا۔" سوچ کرنے والے فضول خرچ نہ کریں اور نہ بہت تنگ دستی کریں متعلقین کے حقوق دیتے رہو اور دولت کو بے جا نہ اڑاؤ دولت کے بے جا اڑانے والے شیطانوں کے بھائی ہیں۔ اور شیطان اپنے رب کا ناشکر گزار ہے۔ جس کی تم کو توقع ہے ان سے منہ پھیرنا پڑے تو نرمی سے ان کو سمجھا دو اپنا فائدہ نہ اتنا سکیراؤ کہ گردن میں بندھ جائے اور نہ بالکل اسے پھیلایا ہو کہ تمہی دست ہو کہ لوگوں کی علامت بننے بیٹھو۔"

اسی طرح مساوات کی اسلامی تعلیم کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں:

”پھر اسلام نے ایک دوسری اعلیٰ تعلیم دی ہے جو تمدن کی جان اور ترقی عالم کی روح
 روالہ ہے فرمایا ہے کہ انما المؤمنون اخوة یعنی مسلمان سب بھائی بھائی ہیں، یہ بات
 صرف اسلام میں پائی جاتی ہے کہ ایک ادنیٰ غلام اور شہنشاہ برابر ہے۔ اور صرف یہ
 قول ہی قوی نہیں بلکہ ابتدائے اسلام سے اب تک اسی پر عمل جاری ہے اور یہی وجہ ہے
 کہ مسلمانوں کے غلام بھی بڑے بڑے شہنشاہ ہو گزرے ہیں۔ مسلمان کہیں
 ہو اور کوئی ہو وہ مسلمان ہے اس کا وطن سارا عالم ہے اور اس کی برادری سب
 مسلمان ہیں چنانچہ خدا فرماتا ہے کہ

سب مل کر مضبوطی سے اللہ کی رسی کو پکڑے رہو اور ایک دوسرے سے الگ نہ ہو
 اللہ کا وہ احسان یاد کرو کہ تم ایک دوسرے کے دشمن تھے تو اس نے تمہارے دلوں
 میں الفت پیدا کی اور اس نے فضل سے تم بھائی بھائی ہو گئے۔“

یہ ہیں بابائے اردو کے مذہبی تصورات، یہاں ان کو مختصر اعرض کیا گیا۔ انہوں نے جو کچھ کہا اس سے
 ان کے عقیدہ اور انداز فکر پر روشنی پڑتی ہے ان کے خیالات بصیرت افروز بھی ہیں اور ان کی ایک اعلیٰ
 قدر و قیمت ہی ہے اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ وہ مذہب کو دنیاوی علوم و فنون، اذکار، طہریات
 اور مذاہب فلسفہ میں کس طرح رچ بس گئی تھیں، ان کے حقائق کے بعد ان کے بارے میں اجماع و اتفاق
 کا خیال کرنا ان پر سراسر زیادتی معلوم ہوتا ہے۔

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سر نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جاسکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطہٴ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصورِ اہم حیات کی مین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو لمبی دین قرار دے دیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقاءِ حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز اہل قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی کھسی ہوئی جو کتب ہیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیالات آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے، اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارہ نے مطبوعات کی ایک فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تجارتی نوٹ لمبی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

مطبوعات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حکمتِ رومی، مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی علما: تشریح۔ قیمت ۵۰ و ۳ روپے۔
تشیہاتِ رومی: اس میں بہت تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ رومی سنا بتاتی نظریات و کشمکشیں

سے کام لے کر فلسفہ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت ۸ روپے
اسلام کا نظریہ حیات: خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب 'اسلامک آئیڈیالوجی' کا ترجمہ قیمت ۸ روپے
مولانا محمد حنیف ندوی

مسئلہ اجتماع: قرآن، سنت، اجماع، تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر
قیمت ۲ روپے

افکار غزالی: امام غزالی کے شاہکار احیاء العلوم کی تفسیر اور ان کے افکار پر مبنی بحوالہ فقہیہ قیمت ۵۰ روپے
سرگزشت غزالی: امام غزالی کی 'النقد' کا اردو ترجمہ۔ قیمت ۳ روپے۔

تعلیمات غزالی: امام غزالی کی بے نظیر تصنیف احیاء کے مطالب کی آزاد اور توفیقی تفسیر قیمت ۱۰ روپے
افکار ابن خلدون: عمرانیات اور فلسفہ تاریخ کے امام اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی
طبی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ قیمت ۲۵ روپے

عقائد ابن تیمیہ۔
مکتوب برنی،
قیمت اخباری کاغذ ۴ روپے، سفید ۵ روپے
قیمت ۱۵۰ روپے

مولانا محمد جعفر پھلواری

اسلام دین آسان: حضور اکرم کے زمان کے مطابق دین آسان کا چیز ہے۔ اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی
ہے۔ قیمت ۲ روپے۔

مقام سنت: وحی، حدیث، اتباع سنت۔ سنی حدیث۔ اطاعت رسول۔ اسی کتاب میں ان تمام
سنی پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے

انتخاب حدیث: احادیث کا انتخاب۔ قیمت ۵ روپے
گلستان حدیث:
پیغمبر انسانیت:

اسلام اور موسیقی: اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی

نسبت کیا رہا ہے۔ قیمت ۳۶۵۰ روپے

ازدواجی زندگی کے قانونی تجاویز: قیمت ۱۱۲۰ روپے

مسئلہ تعدد ازواج: قیمت ۱۱۵۰ روپے تحدید نسل: قیمت ۵۰ روپے

اجتہادی مسائل: ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا

از سر نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲۱۵۰ روپے

زیر دستوں کی آقائی: مصر کے مشہور مفکر و ادیب علامہ حسین کی معرکہ الاماء کتاب "الودع الحق" کا اردو

ترجمہ۔ قیمت ۳۱۵۰ روپے۔

الفخری: یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن طغلقلی کی تاریخ کا ترجمہ ہے قیمت ۵۱۲۵ روپے

اسلام اور فطرت: قیمت ۲۶۲۰ روپے

بشیر احمد ڈار ایم۔ اے۔

حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق: اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ پیش

کیا ہے۔ قیمت ۶ روپے۔

تاریخ تصوف: اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی

گئی ہے۔ قیمت ۳۱۲۵ روپے۔

مولانا رئیس احمد جعفری

اسلام اور رواداری: قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں

ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے۔ اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ

کیے ہیں۔ قیمت حصہ اول ۱۵۰ روپے۔ حصہ دوم ۱۵۰ روپے۔

سیاستِ شریعہ: سیاست شریعی میں قرآن و حدیث، آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اسلامی حکومت

کا تشریح قیمت ۸ روپے۔

اسلام میں عدل و احسان: قرآن پاک اور احادیث نبوی سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہانے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے۔ ان تمام مباحث پر بحث الی گئی ہے۔ قیمت ۶۵۰ روپے

قیمت اخباری کاغذ ۹ روپے۔ سفید کاغذ ۱۲ روپے

تاریخ دولتِ فاطمیہ:

شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے۔

تاریخ جمہوریت: جمہوریت کی مکمل تاریخ۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی۔ اے آنرز کے نصاب میں اعلیٰ قیمت ۸ روپے انڈونیشیا: انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ اس کتاب کے مطالعہ سے نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔ قیمت قسم اول ۱۰ روپے۔ قسم دوم ۷ روپے

مسریت اور اصلاح معاشرہ: معاشرتی اصلاح کے لیے مسرید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا۔ یہ ہے مفرح

کتاب قیمت ۲۲۵ روپے

پاکستانی مسلمانوں کے رسوم و رواج: قیمت اخباری کاغذ ۵۰ روپے۔ سفید کاغذ ۶ روپے

۵ اسلام کی بنیادی حقیقتیں: اس کتاب میں ادارہ ثقافت اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر

بحث کی ہے قیمت ۲ روپے۔ محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیق ادارہ) — اسلام اور مذاہب

عالم: مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ قیمت ۵۰ روپے ۴ روپے ۵ اسلام میں حیثیتِ نسواں: قیمت

۳۱۰ روپے ۵ اسلام کا نظریہ اخلاق: قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کی تشریح

قیمت ۲ روپے ۵ اسلام کا نظریہ تالیف: قرآن کے پیش کردہ اصول تاریخ صرف مژشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ

موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۲۱۰ روپے ۵ اسلام کا معاشی نظریہ: قیمت ۵ روپے ۵ روپے

۵ دینِ فطرت: دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے قیمت ۵ روپے ۵ روپے

۵ عقائد و اعمال: عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث۔ قیمت ۱۰ روپے ۵ مقامِ انسانیت:

خواجہ عبداللہ اشتر (سابق رفیق ادارہ) — مذاہبِ اسلامیہ: مسلمانوں کے مختلف مذاہب

اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث قیمت ۶ روپے ۵ بیدل: قیمت ۵۰ روپے

- اسلام اور حقوق انسانی: قیمت ۵۰ روپے ○ اسلام میں حریت، مساوات اور اخوة: قیمت ۲۵ روپے۔ محمد رفیع الدین (سابق رفیق ادارہ) — قرآن اور علم جدید: قیمت ۶۱۵۰ روپے ○ اسلام کا نظریہ تعلیم: قیمت ۵۰ روپے۔ دیگر تصانیف — ○ تہذیب تمدن اسلامی: (رشید اختر ندوی) قیمت حصہ اول ۱۶ روپے، حصہ دوم ۱۵۰ روپے، حصہ سوم ۷ روپے ○ مسلم ثقافت ہندوستان میں: (عبدالمجید سالک) قیمت ۱۱۷ روپے ○ مائٹرا لاہور (سید انجم فیضانِ باگ) قیمت ۴ روپے ○ مسلمانوں کے سیاسی افکار (رشید احمد) قیمت ۵۰ روپے ○ اقبال کا نظریہ اخلاق (سید احمد رفیق) قیمت جلد ۴ روپے، غیر جلد ۳ روپے ○ مسئلہ زمین اور اسلام (شیخ محمد احمد) قیمت ۴۷۵ روپے ○ سکھ مسلم تاریخ: ابوالامان امقری، قیمت ۲۵۰ روپے ○ گرنٹھ صاحب اور اسلام (ابوالامان امقری) قیمت ۶۱۵۰ روپے ○ اسلام اور تیسرے شخصیت (عبدالرشید) قیمت ۴۰ روپے ○ اسلامی اصولِ صحت (فضل کریم فارانی) قیمت ۵۰ روپے تراجم — طب العرب (حکیم علی احمد نیر داسلی) ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب عربین میڈیسن، کارجم مع تشریحات و تنقیدات قیمت ۵۰ روپے ○ ملفوظاتِ اومی (عبدالرشید تبسم) یہ کتاب مولانا جلال الدین دہلوی کی "فیہ فہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بڑے قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے قیمت ۲۷۵ روپے ○ حیاتِ محمد (ابوبی اہام خاں نوشہروی) مصر کے لکھنؤ گارڈن پریس پر از محمد حسین بیگل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ قیمت ۲۲۵ روپے ○ فقہِ عمر (ابوبی اہام خاں نوشہروی) یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحب کی "تاریف" رسالہ در مذہب فاروقِ اعظم کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۴۵ روپے ○ تاریخ تعلیم و تربیت اسلامیہ (محمد حسین زہری) ڈاکٹر احمد شبلی سہری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اور ادبی کا معصل تاریخ ہے۔ قیمت ۷ روپے ○ مجموعہ تفاسیر ابومسلم اصفہانی (رفیع اللہ)۔ یہ تفسیر شاہ، قیمت ۲۱۵۰ روپے ○ موسیقی کی شرعی حیثیت: (رفیع اللہ)۔ یہ تفسیر شاہ، قیمت ۲ روپے۔

انگریزی کتب کی فہرست صفحہ ۷۲ پر ملاحظہ ہو

سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

- About Iqbal and His Thought** by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. iv, 176. Rs. 5.00
- Islamic and Educational Studies** by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. iv, 126. Rs. 5.00
- Studies in Aesthetics** by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. xii, 219. Rs. 10.00
- National Integration and Other Essays** by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. iv, 153. Rs. 6.00
- Islamic Ideology** by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. xxiv, 350. Rs. 12.00
- Islam and Communism** by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. xii, 263. Rs. 10.00
- Metaphysics of Rumi** by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. viii, 157. Rs. 3.75
- Life and Work of Rumi** by *Afzal Iqbal*. Revised edition. Demy 8vo., pp. xv, 196. Rs. 10
- Fundamental Human Rights** by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. 17. Rs. 0.75
- Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan** by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. viii, 104. Rs. 10.00
- Qur'anic Ethics**. by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. iv, 75. Rs. 2.50
- Iqbal's Gulshan-i-Raz-i-Jadid** by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. x, 77. Rs. 3.00
- Development of Islamic State and Society** by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. viii, 415. Rs. 12.00
- Women in Islam** by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. vii, 182. Rs. 7.00
- Islam and Theocracy** by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. 41. Rs. 1.75
- Diplomacy in Islam** by *Afzal Iqbal*. Demy 8vo., pp. ix, 126. Rs. 10.00
- Muhammad the Educator** by *Robert L. Gullick, Jr.*. Demy 8vo., pp. 117. Rs. 4.25
- Some Aspects of Islamic Culture** by *Dr. S. M. Yusuf*. Royal 8vo., pp. iv, 48. Rs. 2.50
- Pilgrimage of Eternity**, Eng. tr. of Iqbal's *Javid Nama* by *Mahmud Ahmad*. Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00
- Key to the Door** by *Capt. Tariq Salina Pearce*. Royal 8vo., p. xii, 158. Rs. 7.50. Cheap edition: Rs. 4.50
- Fallacy of Marxism** by *Dr. Muhammad Rafiquddin*. Demy 8vo., pp. iv, 44. Rs. 1
- Islam in Africa** by *Professor Mahmud Broshi*. Royal 8vo., pp. xxvi, 655. Rs. 22.50

ثقافت لاہور

ذیقعدہ ۱۲۸۵ (مارچ ۱۹۶۶)

جلد ۱۵ ————— شماره ۳
ادارۃ تحریر
مدیر اعلیٰ

مدیر
رئیس احمد جعفری
اراکین

محمد حنیف ندوی

محمد سعید شیخ

شاہد حسین زراقی

محمد جعفر بھلو ادوی

سالانہ: چھ روپے ————— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۃ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

۳	رئیس احمد جعفری	مقالہ افتتاحیہ اعلان تاشقند
۷	نظام الدین نعمانی	فکر و نظر پردہ اوائس سے متعلقہ مباحث
۲۴	محمد اسحاق	تاریخ جزیرہ قبرص
۳۶	سید شمیم احمد	نصوف مکتوبات مخدوم الملک
۴۸	عطاء اللہ پالوی	بحث و جدل تطبیق
۵۱	رئیس احمد جعفری	اوداق پارینہ فرانس پر عربوں کی نیغار
		مطبوعات ادارہ

مقام اشاعت : مطبعہ : طابع ناشر :
 ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور دین محمدی پریس - لاہور محمد اشرف ڈائریکٹری ادارہ

اعلان تاشقند

ایک قابل غور پہلو

رئیس احمد جعفری

یہ بات تو ایسی جگہ طے شدہ ہے کہ تاشقند میں پاکستان کے صدر اور بھارت کے وزیر اعظم کے مابین جو گفتگو ہوئی تھی اس کی اصل و اساس کشمیر اور صرف کشمیر کا مسئلہ تھا۔ یہ بھی صحیح ہے کہ تاشقند کا اعلان ایک اعلان ہی ہے اسے سمجھتے نہیں قرار دیا جاسکتا۔ نہ یہ کوئی معاہدہ ہے۔ اس اعلان کی غرض و غایت یہ ہے کہ پاکستان اور بھارت کے مابین دوستانہ تعلقات استوار ہوں اور جو اختلافات ہیں انہیں پر امن طریقے سے طے کر لیا جائے کشمیر سے متعلق بھارت اور پاکستان کا اختلاف ۱۸ سال سے چلا آرہا ہے ۱۸ سال کی یہ طویل مدت صرف تلخیوں، ہنگامہ کراچیوں اور بالآخر جنگ و جدل کی تاریخ پر مشتمل ہے۔ اس ۱۸ سال کی مدت میں امریکہ کی سرد مہر، برطانیہ کی غیر جانبداری، دوسرے ممالک کی بے اتفاقی، اور روس کے دیو کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایک زندہ اور شعلہ بدانا مسئلہ نذر قحط ہوتا چلا گیا۔ تاشقند کے مذاکرات سے پہلے جو جنگ ہوئی تھی اس سے اس مسئلے کی سنگینی اور اہمیت واضح ہو گئی، امریکہ، برطانیہ، روس اور دوسرے ممالک جو اس مسئلے کو قصہ پارینہ سمجھ رہے تھے محسوس کرنے لگے اور برعلائے اعتراض کرنے لگے کہ واقعی یہ مسئلہ موجود ہے اور اسے حل ہونا چاہیے اور جب تک یہ مسئلہ حل نہیں ہوتا بھارت اور پاکستان کے مابین پائیدار امن قائم نہیں ہو سکتا۔ یہ کسی شخص کے تدبیر کی غصے یا محالات اور واقعات کا قدرتی نتیجہ ہے اس پر بحث، گفتگو بے سود ہے۔ ہر حال امر واقعیہ ہے کہ جو ممالک اس مسئلے کو ختم سمجھ چکے تھے وہ اسے حل کرنے پر غور کرنے لگے اور اسی غور و فکر کا نتیجہ اعلان تاشقند ہے۔ اگر کشمیر کا مسئلہ حل ملے نہ ہوتا تو نہ جنگ برپا ہوتی نہ تاشقند کے مذاکرات کا آغاز ہوتا۔

تاشقند کے مذاکرات کی تفصیل اب تک پورے طور پر سامنے نہیں آئی ہے اور شاید ابھی اس کا وقت لمبی نہیں آیا ہے۔ لیکن وہ تفصیل کچھ بھی ہو اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس کے بین السطور میں کشمیر کا مسئلہ موجود ہے اور آخر کار اسے حل ہونا ہے۔

اعلان تاشقند پر پاکستان اور بھارت ہر جگہ جہاں ایک بڑے حلقے نے اطمینان کا اظہار کیا ہے وہاں ایک معقول حصے کی طرف سے بے اطمینانی کا مظاہرہ بھی کیا گیا ہے۔ یہ سلسلہ اب تک جاری ہے اور شاید ابھی کچھ عرصے تک جاری رہے گا۔

اعلان تاشقند کے بعد پاکستان اور بھارت کے ارباب حکومت اور رہنما یاں ملک کی طرف سے متعدد بیانات دیے جا چکے ہیں۔

صدر ایوب، ذوالفقار علی بھٹو، وزیر امور کشمیر علی اکبر، وزیر نشریات خواجہ شہاب الدین اور دوسرے اکابر واضح طور پر یہ کہہ چکے ہیں اور کہہ رہے ہیں کہ اس اعلان کا نتیجہ مسئلہ کشمیر کے حل ہی کی صورت میں نکلے گا۔ انہوں نے اعلان کیا ہے اور ان اعلانات کا سلسلہ برابر جاری ہے کہ تاشقند کے مذاکرات کے معنی یہ نہیں ہیں کہ کشمیر سے ہم دستبردار ہو گئے ہیں یا اب اس مسئلہ کی اہمیت باقی نہیں رہی۔ ہم اس وقت تک چین سے نہیں بیٹھ سکتے جب تک کشمیر کو حق خود ارادیت نہ مل جائے۔ ہم ہمیشہ اور ہر وقت کشمیر کی تحریک استقلال کی تائید کریں گے۔ یہ اعلانات اس حقیقت کے مظہر ہیں کہ پاکستان کے موقف میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے البتہ وہ اپنے نئے اور سرگرم کرم فرماؤں کی مساعی کا نتیجہ دیکھ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا اور اس نتیجے کے ظہور میں کچھ زیادہ دیر بھی نہیں ہے لیکن ایک دوسرا پہلو بھی غور طلب ہے کہ بھارت کے ارباب حکومت اور رہنما یاں ملک صاف اور واضح الفاظ میں بار بار اعلان کر رہے ہیں کہ کشمیر بھارت کا اٹوٹ انگ ہے اور رہے گا۔ سو دن لگھنے ہی کہا ہے، چاؤن نے یہی فرمایا ہے۔ مزاجی ڈیپٹی کا یہی ارشاد ہے۔ ڈاکٹر سمبھو رمانند کی گل افشانیوں کا حاصل بھی یہی ہے اور سب سے بڑھ کر بھارت کی نئی وزیر اعظم اندر گاندھی کے ارشادات کا حقلہ صبح بھی ہے۔

ان بیانات اور اعلانات کو پڑھ کر قدرتا لوگوں کے دل میں اندیشہ ہائے دور و دراز پیدا ہوتے ہیں اور ایک جماعت یہ خیال کرنے لگتی ہے کہ پاکستان اپنے موقف سے ہٹ گیا ہے بھارت اپنی پالیسی پر قائم ہے۔ کشمیر کا مسئلہ اب ختم ہو گیا۔

لیکن ان اندیشہ ہائے دور و دراز کا شکار وہی لوگ ہو سکتے ہیں جو تاریخ سیاسیات عالم بالخصوص تاریخ سیاسیات ہند سے ناواقف ہیں یا اس پر وسیع نظر نہیں رکھتے۔

کیا پاکستان کے متعلق کچھ مذہبی جی نے سینکڑوں بار لارڈ مائونٹ بیٹن کے آنے تک یہ نہیں کہا تھا کہ پاکستان نہیں بن سکتا؟

کیا جواہر لال نے، دلچھ بھائی پٹیل نے، راجندر پرشاد نے، ابوالکلام آزاد نے، ہندوستان کے آخری وائسرائے لارڈ مائونٹ بیٹن کو صاف اور غیر متنبہ الفاظ میں متنبہ نہیں کیا تھا کہ تقسیم ہند ہم کسی صورت میں بھی گوارا نہیں کر سکتے؟

کیا ہندوستان کی سب سے بڑی سیاسی جماعت نے آخر وقت تک یہ تجویز منظور نہیں کی تھی کہ پاکستان منظور نہیں کیا جاسکتا اور پھر دفعۃً گیا کانگریس ورکنگ کمیٹی سے منظوری لیے اور اسے اعتماد میں لیے بغیر نہرو اور پٹیل نے وائسرائے کے سامنے تقسیم ہند کا اصول تسلیم نہیں کر لیا تھا؟ اور کیا ان دونوں کے پاکستان کا اصول تسلیم کر لینے کے باوجود گاندھی جی نے اس کی پبلک طور پر مخالفت نہیں کی تھی؟ اور مولانا ابوالکلام آزاد کو اس منظوری کے خلاف دعوت جہد و عمل نہیں دی تھی؟ مگر کیا وہ گاندھی جی ہی نہیں تھے جنہوں نے دوسرے دن ورکنگ کمیٹی کو مشورہ دیا تھا کہ تقسیم قبول کر لے اور مولانا ابوالکلام آزاد سے کہا تھا کہ:

”حالات ایسے ہیں کہ تقسیم قبول کیے بغیر چارہ نہیں۔“

پھر اگر آج اندرا، چاون، سورن سنگھ، ڈیسیائی، اور دوسرے لوگ بدستور کشمیر کو اوٹ لگ بتائے جا رہے ہیں تو کل وقت آٹھ پر تقسیم ہند کی طرح اور اپنے سے بہت بڑے لیڈروں کی طرح کشمیر کی رائے شماری یا کوئی متبادل تجویز کیوں نہیں منظور کریں گے؟

بات وہی ہے جو غالب نے کہی ہے :

ہیں کو اکب کچھ نظر آتے ہیں کچھ دیتے ہیں دھوکا یہ بازی گر کھلا

اور وہ وقت دور نہیں جب یہ حقیقت ماننے آجائے گی !

اب ایک مثال اور بھی۔ تقسیم ہند کے بعد جواہر لال نے اپنی ساری کامیابی کی طرف سے اعلان کیا کہ اب کوئی نیا صوبہ نہیں بنایا جائے گا، اسی لیے کہ اس سے تقسیم کار جہان پیدا ہوتا ہے اور کچھ عرصہ تک وہ اس پالیسی پر عامل بھی رہے۔ لیکن کیا وہ جواہر لال ہی نہیں تھے جنہوں نے گجرات کا صوبہ بنایا، اندھرا کا صوبہ بنایا۔ کیرالہ کا صوبہ بنایا۔ ہما دیش کو نئے صوبے کا مرتبہ بخشا، جہاں کے نام سے نیا صوبہ قائم کیا۔ ہما چل پردیش کو ایک نئے صوبے کی حیثیت سے وجود میں لائے ؟ اگر صوبہ سازی کی پالیسی بدل سکتی ہے تو عاصیانہ قبضہ کی پالیسی کیوں نہیں بدل سکتی۔

ایک آخری مثال اور۔ ناگالیک بھوٹی سی قوم ہے جو مٹی بھرا افراد پر مشتمل ہے۔ ناگالوں نے خود مختاری کا مطالبہ کیا جواہر لال نے اس مطالبے کو پائے سعادت سے ٹھکرا دیا۔ لیکن رفتہ رفتہ ناگالینڈ کے نام سے ایک صوبہ بنانے پر رضامند ہو گئے لیکن ناگال اس عنایت خسروانہ سے مطمئن نہیں ہوئے۔ انہوں نے اپنا مطالبہ جاری رکھا اور اب نازہ ترین اطلاع یہ ہے کہ بھارت ناگالینڈ کو داخلی خود مختاری دینے پر تیار ہو گیا ہے۔ یعنی دفاع اور امور خارجہ کے عملے بھارت کے پاس رہیں گے باقی امور میں ناگالینڈ مکمل طور پر آزاد ہو گا اور یہ تو الٹی ابتدا ہے

راہ پر ان کو لگا لائے تو میں باتوں میں اور کھل چلیں گے دو چار ملاقاتوں میں آخر وہ دن بھی آئے گا جب ناگالینڈ کو آزادی کا مکمل کا پروانہ بھارت اسی طرح عطا کرنے پر مجبور ہو گا جس طرح برطانیہ نے امریکہ کو آزاد کیا تھا۔

بھارت کے ارباب حکومت کے میانات کو ہمیں اس پس منظر میں دیکھنا چاہیے۔

پردہ اور اس سے متعلقہ مباحث

نمبر ۱۹۶۵ء کے ماہنامہ ثقافت "میں مندرجہ بالا عنوان پر ڈاکٹر سعید احمد صاحب کا مضمون نظر سے گذرا۔ صاحب مضمون نے قرآن شریف کی ایک آیت کا ذکر کیا ہے کہ شراب میں پیو نہ ہے جس کے نقصانات اس کے فائدوں سے زیادہ ہیں۔ لیکن دوسری آیت کا ذکر نہیں فرمایا جس میں بیان کیا گیا ہے کہ شراب جو اذیہ و غیرہ شیطانی کاموں میں سے ہیں ان سے اجتناب کرو۔ پردے کے بارہ میں انھوں نے اللہ تعالیٰ کا صرف ایک حکم بیان کیا ہے کہ مرد اور عورتیں اپنی نظر سے نیچی رکھیں اور اپنی شر مٹا ہوں کی خطا یاب کریں۔ اس کے علاوہ جو کئی احکام صرف عورتوں کے لیے متعدد آیات میں تدریجاً نازل ہوئے ان کا ذکر نہیں کیا۔ فاضل مضمون نگار جسے جدید عالم سے اس انداز نگارش کی ہرگز توقع نہیں ہو سکتی کہ وہ اس قدر طویل مضمون میں موضوع سے متعلق بنیادی آیات کا ذکر تک نہ کریں گے۔

قرآن کریم کے احکام

پردہ کے متعلق سورۃ النور اور سورۃ الاحزاب میں متعدد احکام میں مذکور ہیں جو تدریجاً نازل ہوئے۔ اللہ تعالیٰ نے سورۃ النور اور اس کے احکام کی اہمیت خاص طور پر ذہن نشین کرانے کے لیے ابتدا ہی میں فرمایا:

"یہ ایک سورت ہے کہ ہم ہی نے اس کو نازل کیا ہے اور اس کے احکام کو فرض کیا ہے اور ہم ہی نے اس میں واضح المطالب آیتیں نازل کی ہیں تاکہ تم سمجھو (اور ان پر عمل کرو)۔۔۔ آیت ۱۔

اس کے بعد کسی مسلمان کو سورۃ النور کے مندرجہ ذیل احکام کو فرض نہ سمجھنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا:

”مومن مردوں سے کہہ دیجیے کہ اپنی نظریں نیچی رکھا کریں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کی کریں۔ یہ ان کے لیے بڑی پاکیزگی کی بات ہے۔ بیشک اللہ کو سب کچھ خبر ہے جو کچھ لوگ کی کرتے ہیں اور مومن عورتوں سے بھی کہہ دیجیے کہ وہ بھی اپنی نگاہیں نیچی رکھا کریں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کی کریں اور اپنی زینت کو ظاہر نہ ہونے دیں سوائے اس کے جو (پیارا و ناپیارا) کھلی رہتی ہو اور اپنے خمر (دوپٹے) اپنے سینوں پر ڈالے رہا کریں“ (آیات نمبر ۳۰ و ۳۱)

(یہ بات فراموش نہ کرنی چاہیے کہ خمر جمع ہے خمار کی جس کے لغوی معنی ہیں وہ کپڑا جس سے عورتیں اپنا سر ڈھانکتی ہیں اس وجہ سے یہ استنباط ہوتا ہے کہ عورتوں کے لیے لازمی ہے کہ وہ دوپٹہ یا اور مٹھنیاں وغیرہ سے اپنے سروں اور سینوں کو اچھی طرح ڈھانکے رکھیں)

”اور اپنی زینت ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں اپنے شوہر پر یا اپنے باپ پر یا اپنے شوہر کے باپ پر یا اپنے بیٹوں پر یا اپنے شوہر کے بیٹوں پر یا اپنے بھائیوں پر یا اپنے بھائیوں کے لڑکوں پر یا اپنی بہنوں کے لڑکوں پر یا اپنی (ہی قسم کی) عورتوں پر یا اپنی باندیوں پر یا ان خدام پر جو عورتوں کی خواہش نہ رکھیں یا ان لڑکوں پر جو اچھی عورتوں کی پردہ کی بات سے واقف نہیں ہوئے ہوں۔ اور (چلنے میں) اپنے پاؤں ایسے زور سے نہ رکھیں کہ ان کی غنئی زینت معلوم ہو جائے“ (آیت ۳۲)

”اور بڑی بولہوسی عورتیں جن کو نکاح کی امید نہ رہی ہو ان کو کوئی گناہ نہیں کہ وہ اپنے زائد کپڑے اتار رکھیں بشرطیکہ ان کو اپنا بناؤ دکھانا منظور نہ ہو اور (اگر اس کی بھی) احتیاط رکھیں تو ان کے حق میں بہتر ہے“ (آیت ۳۳)

اب سورۃ الاحزاب کی چند آیتوں پر غور فرمائیے۔ اس سورۃ مبارکہ میں پردہ کے احکام بیان کرنے سے قبل اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

”بے شک تمہارے لیے رسول اللہ کی ذات گرامی ایک بہترین نمونہ ہے۔“ (آیت ۳۴)

اسی طرح مسلمان عورتوں کے لیے ازواج مطہرات کی مثال قابل تقلید ہے۔ چنانچہ ازواج مطہرات کو خطاب کیا ہے کہ وہ پردہ کریں اور دیگر اعمالِ صالحہ پر عمل پیرا ہوں۔ ان احکام کا بالواسطہ

اطلاق باقی سب مسلمان عورتوں پر بھی ہوتا ہے۔ مثلاً فرمایا:

”پیغمبرؐ کی بیوی! تم معمولی عورتوں کی طرح نہیں ہو۔ اگر تم کو پرہیزگاری منظور ہے تو کسی نامحرم سے، نرمی سے بات نہ کرو تاکہ جس کے دل میں گھوٹ ہو وہ (خاسد) توقعات نہ رکھے اور قاعدہ (دعوت) کے موافق بات کرو۔“ (آیت ۲۷)

”اور اپنے گھروں میں قرار سے رہو اور اگلے زمانہ جاہلیت کے (سے) بناؤ سنگسار دکھاتی نہ پھرو۔ اور نماز کی پابندی رکھو اور زکوٰۃ دیا کرو اور اللہ اور اس کے رسولؐ کی فرمانبرداری کرتی رہو۔“

”اے مومنو! ازدواج مطہرات سے تمہیں کوئی چیز مانگنی ہو تو پردے کے باہر سے مانگا کرو یہ تمہارے اور ان کے دلوں کے لیے بہت پاکیزگی کی بات ہے۔“ (آیت ۵۷)

مندرجہ بالا آیات کی پابندی کے علاوہ مسلمان عورتوں کو اگر کسی ضرورت سے باہر جانا ہو تو مندرجہ ذیل حکم پر عمل پیرا ہونا بھی فرض ہے:

”اے پیغمبر! اپنی بیویوں، صاحبزادیوں اور مسلمانوں کی عورتوں سے کہہ دیجیے کہ اپنی ”جلابیب“ (چادروں) کے گھونگھٹ نکال لیں کریں۔“ (آیت ۵۸)

”جلابیب“ جمع ہے ”جلباب“ کی۔ عربی لغت میں اس کے معنی رومال کے نہیں ہیں جیسا کہ صاحب مضمون نے لکھا ہے بلکہ اس کے معنی ہیں ”وسیع کپڑا“۔ چنانچہ قرآن کریم کے مترجمین نے اس کا ترجمہ چادر لکھا ہے۔ یہی وہ جلباب ہے جس نے مراقش اور الجزار وغیرہ میں ”جلابیہ“ کی اور عرب کے اکثر ممالک میں ”عبا“ کی اور برصغیر پاک و ہند وغیرہ میں برقعے کی شکل اختیار کی۔ ۱۶ جولائی ۱۹۲۵ء کے پاکستان ٹائمز میں ایک الجزار میسج اسلام آباد کی تصویر چھپی ہے جو ”جلابیہ“ میں اس طرح ملبوس دستور ہے کہ نہ تو اس کے جسم کی قطع نظر آتی ہے اور نہ سر سے ٹخنوں تک جسم کا کوئی حصہ نظر آتا ہے۔ اس طرح ہر مسلمان عورت کو بوقت ضرورت اگر باہر جانا پڑے تو چادر، برقع یا عباء وغیرہ میں مستور ہونا چاہیے۔۔

احادیث نبوی

قرآن شریف کے علاوہ بہت سی احادیث نبوی سے بھی پردہ کی فرضیت ثابت ہوتی ہے۔ مندرجہ ذیل احادیث پر اکتفا کیا جاتا ہے:

”عورتوں کے لیے (گھر سے) باہر نکلنے میں کچھ حصہ نہیں مگر یہ کہ مجبور و مضطر ہوں۔ ان کے لیے راستوں میں (چلنے کا) کوئی حق نہیں سوائے کناروں کے“ (کبیر طبرانی، عورت پردے میں رہنے کی چیز ہے۔ جب وہ باہر نکلتی ہے تو شیطان اس کو تاکتا ہے (اور اس کے درپے) ہوتا ہے“ (ترمذی)

”حضورؐ نے حضرت ام سلمہؓ اور حضرت میمونہؓ سے فرمایا کہ تم دونوں (نابینا) عبد اللہ بن ام مکتومؓ سے پردہ کرو۔ حضرت ام سلمہؓ نے عرض کی یا رسول اللہ کیا وہ نابینا نہیں ہیں؟ ہم کو تو نہیں دیکھ سکتے۔ ارشاد ہوا کہ کیا تم دونوں بھی اندھی ہو کہ ان کو نہیں دیکھ سکتیں؟“ (امام احمد۔ ترمذی۔ ابوداؤد)۔

”اللہ تعالیٰ نے لعنت کی دیکھنے والے پر اور اس پر بھی جس کی طرف اس کے اختیار یا بد احتیاطی سے، دیکھا جائے“ (مشکوٰۃ)

”حضرت اسماءؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا۔ اے اسما! جب عورت باغ ہو جائے تو یہ جائز نہیں کہ مرد اس کے کسی عضو کو دیکھیں سوائے اس کے اور اس کے اور حضورؐ نے اپنے چہرے اور ہتھیلیوں کی طرف اشارہ فرمایا“ (ابوداؤد)

”حضرت عمارؓ بن یاسر سے مرفوعاً روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ تین شخص کبھی جنت میں داخل نہ ہوں گے۔ دیوث۔ مردانی شکل بنانے والی عورت اور ہمیشہ شراب پینے والا۔ صحابہ نے عرض کیا کہ دیوث کون ہے۔ فرمایا جس کو اس کی پردہ نہ ہو کہ اس کی گھر والیوں کے پاس کون آتا جاتا ہے“

(کبیر طبرانی)

خلاصہ تعلیمات اسلامی

قرآن حکیم کی مندرجہ بالا آیات اور احادیث نبوی سے ثابت ہوتا ہے کہ مردوں اور عورتوں کو اپنی عصمت کی حفاظت کرنی چاہیے اور اپنی نگاہیں نیچی رکھنی چاہئیں۔ عورتوں کو عموماً اپنے گھروں میں ہی قرار سے رہنا چاہیے لیکن اگر ضرورتاً یا مجبوراً باہر جانا پڑے تو جلباب (چادر - برقع - جلباب یا عبا وغیرہ) میں اس طرح مستور ہوں کہ سر سے پاؤں تک ان کے جسم کا کوئی حصہ نظر نہ آئے۔ ان کے جسم کی ساخت معلوم نہ ہو سکے اور مردوں سے بچ کر سڑکوں کے کنارے کنارے اس طرح چلیں کہ ان کی زینت ظاہر نہ ہو۔ نہ خود تاک بھاگ کریں اور نہ ہی مردوں کو موقع دیں کہ وہ ان کی زینت کو دیکھ سکیں۔ نامحرم مرد اور عورتیں آپس میں باتیں نہ کریں کیونکہ یہ بھی فتنہ کا باعث ہو سکتا ہے :

نہ تنہا عشق از دیدار خیزد بسا کیں دولت از گفتار خیزد

اگر کسی خاتون کو مجبوراً یا ضرورتاً غیر مرد سے بات کرنی پڑے تو بات میں لوجہ نہ مئی اور مزاح نہ ہونا چاہیے بلکہ متانت، محفولیت اور قدرے کھٹکی ہونی چاہیے ع۔
ہوگی لمحے میں ترے نبض طہارت کی دھمک

تاکہ اگر کسی کے دل میں کھوٹ ہو تو اسے کسی غلط فہمی کا شائبہ تک نہ ہو۔ کوئی پھیز لینی دینی ہو تو پردہ، کواڑ یا دیوار وغیرہ کی اوٹ ہونی چاہیے۔

اپنے گھروں میں بھی کسی قسم کی عریانی یا نیم عریانی کی اجازت نہیں۔ سوائے شوہر کے اپنے باپ، بھائی، خدام اور دیگر محرم مردوں کے سامنے بھی اپنے سارے جسم کو ڈھانکے رکھیں۔ سوائے چہرے، ہتھیلیوں اور پیروں کے۔ دوپٹوں سے اپنے سروں اور سینوں کو اچھی طرح چھپائے رکھیں۔ آج کل دینی امور سے نادان قفیت اس قدر بڑھ گئی ہے کہ بعض باپردہ خواتین بھی اس بات کی احتیاط نہیں کرتیں کہ برقعوں میں سے ان کے سر کے بال نظر نہ آئیں حالانکہ سر کے بال عورت کی زینت ہی نہیں بلکہ ستر میں شامل ہیں۔

بڑا بوڑھی خانہ نشین عورتوں کو کوئی گناہ نہیں اگر وہ اپنے چہرے ہاتھ اور پاؤں ناچڑھوئے نہ چھپائیں لیکن افضل یہ ہے کہ وہ اس معاملہ میں بھی احتیاط برتیں اور ”تسریج“ یعنی نمود و نمائش کی تو بوڑھی عورتوں تک کو اجازت نہیں ہے۔

سورۃ الاحزاب کی بھتیسویں آیت میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

”کسی مومن مرد اور عورت کو گنجائش نہیں ہے کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم دیدیں تو اس کام میں کوئی اختیار باقی رہے اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول کا کمانہ مانے گا وہ صریح گمراہی میں پڑا رہے گا“

اس کے بعد کسی مسلمان کو کیا مجال ہے کہ مندرجہ بالا قرآن شریف کی آیات مبنیات اور احادیث نبوی کے خلاف پردے کے خلاف لب کشائی اور قلم فرسائی کر سکے اور اسے ”ہماری اپنی ایجاد کرو رسم“ ثابت کرنے کی کوشش کرے۔

معلوم نہیں صاحب مضمون کو کون سے ”اونچے درجے کے علماء فضلاء“ نے پردے کے خلاف فتویٰ دیے۔ برصغیر پاک و ہند کے ہر مکتب فکر کے چوٹی کے علماء مثلاً حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی مرحوم، حضرت مولانا احمد رضا خاں صاحب مرحوم و حضرت مولانا داؤد غزنوی صاحب مرحوم وغیرہ سب پردے کے حامی تھے۔ قرآن شریف، احادیث اور اجماع امت کے مطابق ہمارے بڑے بڑے مفکر و مصلح مثلاً اکبر الہ آبادی، مولانا اسماعیل میرٹھی، مولانا الطاف حسین حالی۔ ڈاکٹر محمد اقبال وغیرہ سب پردے کے قائل تھے۔

اکبر الہ آبادی کے دو شعر ملاحظہ ہوں:

بے پردہ کل جو آئیں نظر چند بیدیاں اکبر زمیں میں غیرتِ قومی سے گرا گیا
پوچھا جو ان سے آپ کا پردہ وہ کیا ہوا کہنے لگیں کہ عقل پر مردوں کی پراگیا
علامہ اقبال فرماتے ہیں،

”یہ مرد و عورت کی مساوات مطلق کا حامی نہیں ہوں۔ قدرت نے ان دونوں کے تقوٰیٰ بعض

جد جدا خد متیں کیس اور ان فرائض جدا گانہ کی صحیح اور باقاعدہ انجام دہی خانوادہ انسانی کی صحت اور فلاح کے لیے لازمی ہے۔ مغربی دنیا میں جہاں نفسی نفسی کا ہنگامہ گرم ہے اور غیر معتدل مابقت نے ایک خاص قسم کی اقتصاد کی حالت پیدا کر دی ہے۔ عورتوں کا آزاد کر دیا جانا ایک ایسا تجربہ ہے جو میری دانست میں بجائے کامیاب ہونے کے الٹ نقصان رسا ثابت ہوگا اور نظام معاشرت میں اس سے بے حد بچید گیاں واقع ہو جائیں گی۔“ (ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر)۔

تاریخی پس منظر

ڈاکٹر سعید احمد صاحب نے یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے کہ اسلام سے پہلے عورتیں پردہ کرتی تھیں اور اسلام نے خود بالبدان کو بے پردہ کر کے اس قید و بند سے آزاد کرادیا تھا، اور مرد جو پردے نے مسلمان عورتوں کی حالت خدا نخواستہ زمانہ جاہلیت کی عورتوں کی سی کر دی ہے۔ تاریخ الیٰ موزوں کے بالکل برعکس تصویر سامنے لاتی ہے۔ اسلام سے قبل عرب میں بے پردگی، بے حیائی اور منہ بے راہ روی، شراب جوئے وغیرہ کی طرح عام تھی۔ مولانا حالی نے ان عیوب کے متعلق اس طرح لکھا ہے:

جو ان کی دن رات کی دل لگی تھی شراب ان کی گھٹی میں گویا پڑی تھی
تیش تھا غفلت تھی دیوانگی تھی غرض ہر طرح ان کی حالت بُری تھی

اس دور جاہلیت میں عورتیں برہنہ ہو کر خانہ کعبہ کا طواف کرتی تھیں اور عکاظ کے سالانہ میلے میں آزادانہ مردوں کے ساتھ اختلاط و ارتباط کرتی تھیں۔ بربر عام اپنی بے حیائی کے قصے فخریہ سنایا کرتی تھیں اور عورتیں اور مرد مل کر رقص و سرود کی محفلوں میں داد عیش دیتے تھے۔ اسلام نے ان سب بُرائیوں کا قلع قمع کیا اور جیسا کہ شرمع میں بیان کیا جا چکا ہے حیا اور حجاب کے طریقوں کو رائج کیا۔ چنانچہ ہجرت نبوی کے چار پانچ سال بعد سے (جب کہ پردے کے احکام نازل ہوئے) تیرہویں صدی کے اختتام تک مسلمان خواتین پردہ کرتی رہیں۔ جہاں جہاں مسلمان پہنچے انہوں نے اپنی خواتین میں پردے کا اہتمام رکھا یہاں تک کہ سپین اور مراکش سے لے کر لایا اور انڈونیشیا تک

مسلمانوں میں پردہ رائج رہا۔

برصغیر پاک و ہند میں محمد بن قاسم، محمود غزنوی اور قطب الدین ایک سے لے کر خاندان مغلیہ کے آخری بادشاہ بہادر شاہ کے دور سلطنت تک مسلمان عورتیں پردہ کرتی رہیں۔ چودھویں صدی ہجری کے آغاز سے مغربی تہذیب و تمدن سے مرعوب و متاثر لوگوں نے مختلف حیلوں بہانوں سے بے پردگی اختیار کرنی شروع کر دی اور آج کل کا مرد و جبر پردہ اسلامی پردے سے کہیں کم ہے نہ کہ زیادہ۔

عالم اسلام میں پردہ کا رواج

صاحب مضمون کا یہ کہنا بھی حقیقت پر مبنی نہیں کہ پردہ صرف ہندوستانی مسلمانوں کے گھروں تک ہی محدود ہے۔ کون نہیں جانتا کہ مسلمان ممالک مثلاً پاکستان، افغانستان، عراق، الجزائر، تیونس، لیبیا، سوڈان، مصر، موت، عدن، جنوبی عرب، سعودی عرب وغیرہ کی اکثر مسلمان خواتین پردہ کرتی ہیں۔ سعودی عرب میں تو دہاؤں کی عورتوں کے لیے یہ پردہ نکلتا قانوناً ممنوع ہے مغربی پردہ پیگنڈا

حقیقت یہ ہے کہ آج ہم مغربی ممالک کے مسموم پردہ پیگنڈے کا شکار ہو رہے ہیں اور اپنے دشمنوں کی دل خوش کن اور گمراہ کن تحریروں کو سرچشمہ علم و عمل بنا رہے ہیں۔ امریکہ کے رسالے "ٹائم" کی ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔ گیارہ نمبر ۱۹۵۷ء کے شمارے میں ایک مضمون "مسلمان عورتوں کی آزادی" کے نام سے چھپا تھا۔ اس میں عراق اور عرب کے دوسرے ممالک کے علاوہ لایا کی مسلمان عورتوں کی تصویریں دی گئی تھیں کہ وہ کس طرح کا جلابہ، عبایا برقع مگر سے باہر نکلتے کی حالت میں اور مہتی ہیں، اور ان عورتوں کی بھی تصویریں چھپی تھیں جو بے پردہ ہو چکی تھیں۔ ان کو نیم عریاں سکرٹ (Semi-nude) اور تیراکی وغیرہ کے لباس میں دیکھ کر ہر باغیرت مسلمان کی پیشانی عرق ندامت سے منٹا ہو جاتی ہے۔

"ٹائم" نے اس شمارے میں یہ بھی لکھا تھا "پاکستان میں جہاں دس سال پہلے عورتوں کو

ادبائش نظروں سے محفوظ رکھنے کے لیے کاؤں میں موٹے موٹے پردے لگائے جاتے تھے وہاں اب سینکڑوں شریف عورتیں بے پردہ موٹر چلا کر کام کاج اور میل جول (Saham Maham) کے لیے جاتی ہیں۔۔۔۔۔ خاندانی منصوبہ بندی پر عمل پیرا ہیں اور ”میکس فیکٹر“ میک اپ سے آراستہ ہوتی جاتی ہیں۔۔۔۔۔

۱۹۶۰ء میں بیروت کی ایک ترقی پسند عورت کے چہرے کو تیزاب سے اس لیے بھلس دیا گیا تھا کہ اس کے برقعے کا نقاب اتنا باریک تھا کہ اس کا چہرہ نظر آتا تھا۔ اب وہاں کا یہ حال ہے کہ ”امریکن یونیورسٹی بیروت اور بیروت کالج برائے خواتین کی مسلمان لڑکیاں بیوہین (Blue jeans) پہنتی ہیں۔ پانی پر سکی انگ (Water skimming) کے لیے جاتی ہیں۔ (نامحرم مردوں کے ساتھ) ”داک اینڈ رول“ ناچنا چہتی ہیں اور امریکہ کے مخلوط سکولوں اور کالجوں کی لڑکیوں جیسے طور طریقے رکھتی ہیں۔“

ٹائم کے اس مضمون سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ تمام عالم اسلام میں مراکش سے لے کر طایا تک مسلمان عورتیں پردہ کرتی تھیں اور اب بھی سعودی عرب مین وغیرہ میں سختی سے پردہ کیا جاتا ہے۔ اور سوائے ان ملکوں کے کہ جن پر حکمرانوں نے بے پردگی زبردستی مسلط کر دی ہے مسلمان عورتیں آج بھی عموماً پردہ کرتی ہیں۔

مغربی تہذیب کے اثرات

نئی بومغربی تہذیب کی اندھی تقلید میں بے پردہ ہوتی جا رہی ہے اور جہاں جہاں ایسا ہو رہا ہے وہاں عربی اور بے حیائی زور پکڑتی جا رہی ہے۔ کچھ ملکوں میں تو مسلمان عورتیں سکرت، بلوہین، جانگیہ اور تیراکی کا لباس تک پہننے لگی ہیں۔ برصغیر پاک و ہند میں بھی کچھ مسلمان عورتیں باریک کپڑوں کی تیار کردہ بغیر آستینوں کی ایسی چُست چولیاں، بلاؤز اور قمیص پہننے لگی ہیں جن سے نہ صرف ان کے جسموں کی قطع نمایاں ہو بلکہ مقامات ستر مثلاً بازو، پیٹ اور پیٹھ کے کچھ حصے اور گلے اور گردن کے نیچے کا جسم بھی کھلا رہتا ہے اور ان کے

دو پٹے سمٹ کر بیٹیاں اور کوڑے جمال شاہی بن کر رہ گئے ہیں جن سے سردوں اور سینوں کے چھپانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا پھر ستم بالائے ستم یہ کہ سولہ سنگھار کے سربازاں بھرتی ہیں سینا جاتی ہیں۔ ہونٹوں۔ قموں خانوں اور کلبوں وغیرہ میں نامحرم مردوں کے ساتھ خلا ہوتی ہیں اور "ترقی پسند" بیگیت کو تو غیر مردوں سے پیوستہ ہو کر مغربی ناچ ناچنے میں بھی کوئی عار محسوس نہیں ہوتی ٹھ

بہیں تفاوت راہ از کجاست تا بہ کجا

بے پردگی کے نتائج

ان سب باتوں کے وہی نتائج نکلیں گے جو مغربی ممالک میں ایک عرصے سے نکلی چکے ہیں۔
 وٹائی کنواری ماؤں اور محرمی بچوں کی تعداد (ضبط تولید اور اسقاط حمل کے باوجود) روز افزوں ہے۔ وٹاں شاید ہی کوئی ایسی دامن ہوگی جو حالت بکری میں باقاعدہ نکاح کرتی ہو۔ ۲۸ فروری ۱۹۵۴ء کے امروزیں "کنواری ماؤں کی تعداد میں اضافہ" کے عنوان سے ایک جبر بھی تھی کہ "ڈاکٹر گڈریج کی رکاظر نے ۲۶ جولائی ۱۹۵۴ء کو سان فرانسسکو میں امریکن میڈیکل ایسوسی ایشن کے مندوبین کو بتایا کہ امریکہ میں کنواری ماؤں کی تعداد میں اضافہ ہو رہا ہے۔ انھوں نے کہا کہ ۱۹۳۸ء میں اٹھاسی ہزار ناجائز بچے پیدا ہوئے تھے اور ۱۹۵۵ء میں ان کی تعداد بڑھ کر ایک لاکھ بیالیس ہزار تک پہنچ گئی ہے۔"

فروری ۱۹۵۵ء کے رسالے فاران میں ایک انگریز پروفیسر کی کتاب دختراں کی تحلیل نفسی سے مندرجہ ذیل عبرت ناک اقتباس چھپا تھا:

"یہ کسی قدر تعجب خیز و عبرت انگیز واقعہ ہے کہ شکاگو کے ایک کمیشن کی رپورٹ کے مطابق ایک سو تین لڑکیوں کے گروہ میں سے ایک دن ایسی تھیں جنہوں نے پہلا جنسی تجربہ اپنے باپوں کے ذریعے حاصل کیا۔"

ڈاکٹر سعید صاحب پر وہ بھی اٹھانا چاہتے اور یہ توقع بھی کرتے ہیں کہ جو نتائج مغربی

مالک میں ظاہر ہوئے ہیں وہ یہاں نہ ہوں گے۔ وہی بات ہے کہ:
 درمیانِ قعر دریا تختہ بندم کردہ
 بازی گوئی کہ دامنِ زمکن ہوشیار باش
 امریکہ کے شہرہ آفاق ماہر جنسیات ڈاکٹر کنزے نے اپنی رپورٹ میں لکھا ہے کہ موجود
 سوسائٹی میں جب کہ عورت کو آرائش و افزائش حسن کی ترغیب دی جاتی ہے اور اسے مردوں
 کے ساتھ اختلاط اور ارتباطِ لمبی رکھنا ہوتا ہے تو یہ غیر ممکن ہے کہ وہ اپنے دامنِ عفت کو
 بے دامن رکھ سکے۔

دوسرے اعتراضات کے جواب

اب صاحبِ مضمون کے ان اعتراضات کا تجزیہ ملاحظہ ہو جو انھوں نے مذہبی احکام سے
 بالکل قطع نظر کر کے کیے ہیں :

پہلا اعتراض

ان کا پہلا اعتراض یہ ہے کہ پردے سے یا تو کوئی فائدہ نہیں اور اگر ہے بھی تو اس کے
 مقابلے میں نقصانات بہت ہیں۔ ڈاکٹر سعید صاحب اسی حقیقت کو بھول گئے کہ پردے کا سب سے
 بڑا فائدہ یہ ہے کہ یہ ہماری شرم و حیا اور عفت و عصمت کا اسی طرح مدد و معاون ہے جس طرح کہ
 نماز غش اور دوسری بڑی باتوں سے روکنے کے لیے۔ اس ضمن میں صاحبِ مضمون کی یہ دلیل
 نہایت مضحکہ خیز ہے کہ جب چور امیر دل اور ساموکاروں کی آہنی الماریوں میں محفوظ خزانوں تک
 پہنچ کر چوری کر لیتے ہیں تو خواتین کی عصمت مکان کی چار دیواری میں کیسے محفوظ رہ سکتی ہے۔
 اگر کوئی شخص اپنا سونا چاندی اور ہیرے جواہرات آہنی الماریوں اور دیگر محفوظ جگہوں
 کی بجائے سرعام رکھے تو یہ تو چوروں اور ڈاکوؤں کو دعوت دینے کے مترادف ہوگا۔ کون
 نہیں جانتا کہ چوری اور آہنی الماری میں شاذ و نادر چوری کا واقعہ رونما ہوتا ہے۔ لیکن قیمتی چیزوں
 کے کھلے بندوں رکھنے سے

یعنی ہر گری بڑی چیز کے لیے کوئی اٹل نہ

لکل ساقطہ لا حطہ

ضرور موجود ہے۔

ایسی وارداتیں بہت زیادہ ہوں گی۔

حقیقت تو یہ ہے کہ جو شخص اپنی قیمتی اشیاء کھلے عام بے احتیاطی سے رکھے گا اسے لوگ اگر ہانک نہیں تو اسحق ضرور کہیں گے۔

اس سلسلے میں صاحبِ مضمون کی دوسری دلیل یہ ہے کہ انسان اس چیز کا اور زیادہ حریص ہو جاتا ہے جس سے اس کو منع کیا جائے اس لیے عورتوں کو بے پردہ پھرنے دیا جائے ورنہ ”حیل گاہ اور شوقِ معصیت“ ترقی کر جائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ”نواہی“ کے متعلق کسی سے تعرض نہ کیا جائے اور کوئی احتیاطی تدبیر نہ کی جائے۔ مثلاً کسی سے یہ نہ کہا جائے کہ سوڑ کا گوشت مت کھاؤ۔ شراب نہ پیو ورنہ اس دلیل کے مطابق وہ پٹ کے یہ کتے کا جنا آپ نے یہ یہ کی غضب کی میں تو ان حرام چیزوں کا اور حریص ہو گیا ہوں۔ لیکن قرآن شریف میں تو مسلمانوں کی اس طرح تعریف کی گئی ہے کہ ”تم بہترین امت ہو جو کہ لوگوں کے لیے ظاہر کی گئی ہے۔ نیک کاموں کا حکم دیتے ہو اور بُری باتوں سے روکتے ہو“ (سورہ آل عمران، آیت ۱۱۱)

دوسرا اعتراض

ڈاکٹر صاحب موصوف کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ پردہ ”ایک بالکل غیر طبعی اور غیر فطری چیز ہے۔ آپ نے اپنے مفروضے کی دلیل یہ پیش کی ہے کہ ”قدرت نے ہر جانور کو نکاح کرنے یا بالفاظ دیگر جوڑا لگا کر رہنا سکھایا ہے اور قدرت کا سکھایا ہوا یہ سبق کتے، بیویں، مرغیوں اور بکریوں وغیرہ کے سوا تمام جانوروں کو اچھی طرح یاد دلچا ہے۔“

یہ مفروضہ اور دلیل دونوں بے بنیاد ہیں اس لیے کہ اول تو انسانوں کو جانوروں کی فطرت پر سمجھنا انسانیت کی توہین ہے۔ دوسرے یہ کہ ہم نے جانوروں کے نکاح یا نشا وکیا کے بارے میں نہ کچھ دیکھا ہے نہ سنا ہے۔ صاحبِ مضمون نے یہ کہ شیخ خدا جاننے کہا

دیکھئے۔ تیسرے یہ کہ کتے بلیوں اور بکریوں کے علاوہ بے شمار جنگلی جانور جو حضرت انسان کے "فیضانِ صحبت" سے بہرہ مند نہیں ہیں مثلاً ہرن، مرغابیاں وغیرہ جوڑے لگا کر نہیں رہتے۔

چوتھے یہ کہ طبعی طور پر مرد اور عورت کی خصوصیات اور دائرہ عمل جدا جدا ہیں۔ مرد کی خشونت و متانت اور عورت کی نزاکت و لطافت مقتضی ہیں کہ ان سے مختلف کام لیے جائیں۔ مرد کا فرض ہے کہ وہ گھر سے باہر کھیتی باڑی، تجارت، ملازمت وغیرہ میں مشغول ہو اور اگر بھاد کی ضرورت پڑے تو قتال کرے۔ عورت گھر کی دیکھ بھال اور بچوں کی پرورش اور ابتدائی تعلیم و تربیت کرتی ہے۔ یہ سب کام بڑے اہم اور ضروری ہیں اور ذمہ دار عورت کے لیے ہمہ وقتی کام ہیں۔ ان کاموں سے غفلت برتنے سے قوم کا مستقبل تاریک ہو سکتا ہے۔ کارخانے کی مزدور۔ دفتر کی نوکرائی۔ ہوٹل کی ملازمہ۔ دکان کی زیوراتش۔ فلم انڈسٹری کی تختہ مشق۔ ناچ گھر خلیفہ اور کلب کی سٹی کو کماں مزاج یا فرصت کہ وہ بچوں کی مناسب پرورش اور صحیح تعلیم و تربیت کرے یا امور خانہ داری میں خاطر خواہ دلچسپی لے سکے۔

تیسرا اعتراض

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ جب فطرت نے ہر مادہ کو اتنی قوت و طاقت دی ہے کہ وہ اپنے آپ کو اور اپنی عصمت کو حملہ آور نہ کرے محفوظ رکھ سکے اور اگر انسانی مادہ یعنی عورت میں لمبی اتنی قوت و طاقت ہے تو اسے کسی مزید تحفظ کی ضرورت نہیں۔

یہ مفروضہ سراسر غلط ہے۔ ہر مادہ کو اللہ تعالیٰ نے نہ کے برابر قوت نہیں دی، اور عورت تو یقیناً ابتداءً آفرینش سے مرد کے مقابلے میں کمزور چلی آئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں اللہ تعالیٰ نے جہاں مردوں اور عورتوں کو علیحدہ علیحدہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ اپنی عصمت کی حفاظت کریں وہاں مردوں کو عورتوں کی عصمت کا محافظ بھی بنایا ہے۔ اس سلسلے میں علامہ اقبال کے مندرجہ ذیل اشعار ملاحظہ ہوں:

اک زندہ حقیقت مرے سینے میں ہے متور کیا بچے کا وہ جس کی رگوں میں ہے لہو مرد

سوائت زن کا نگہاں ہے فقط مرد
جس قوم نے اس زندہ حقیقت کو نہ پایا
اس قوم کا خورشید بت جلد ہوا زرد !

جو تھا اعتراض

بردے کے خلاف جو تھی دلیل یہ پیش کی گئی ہے کہ پردے کی چار دیواری میں رہ کر عورتوں کی صحت خراب ہو جاتی ہے اور غیر مردوں سے اپنی ناموس بچانے کے لیے جرات مداخلت نہیں رہتی۔ اس دلیل کو اس کسوٹی پر پرکھا جاسکتا ہے کہ زنا بالجبر کے واقعات پاکستان اور سعودی عرب میں (جہاں کہ پردہ رائج ہے) زیادہ ہوتے ہیں یا یورپ میں جہاں عورتیں بے پردہ ہیں۔ سعودی میں زنا بالجبر تو ایک طرف رہا زنا کا حادثہ بھی برسوں میں رونما نہیں ہوتا کیونکہ وہاں عورتیں پردہ کرتی ہیں اور مجرموں اور مجرماؤں کو شریعت کے مطابق عبرت ناک سزا ملتی ہے۔ پاکستان میں بھی ایسی وارداتیں یورپ کے مقابلے میں عشر عشر بھی نہیں ہیں۔

پاکستان کے انسپکٹر جنرل سپیشل پولیس اسٹیشنٹ ۱۹۵۲ء میں ایک اعلیٰ سطح کی کانفرنس میں یورپ گئے تھے۔ انھوں نے واپسی پر بتایا کہ مجسمہ اور جرائم کے یورپ کا سب سے بڑا مسئلہ زنا بالجبر کا ہے۔ کیونکہ اس کے نتیجے میں انسانی زندگیوں کا رحم استقرار حمل کے قابل نہیں رہتا، اور یورپ کو دوسری جنگ عظیم سے جو آبادی کی قلت پیش آگئی تھی اس کو پورا کرنا تھا۔

پانچواں اعتراض

صاحب معنوں کا پانچواں اعتراض یہ ہے کہ گھروں کے اندر رہنے کی وجہ سے ہماری قوم دوز بروز تندرستی اور نشو و نما کے لحاظ سے بد سے بدتر ہوتی چلی جا رہی ہے۔
اگے چل کر انھوں نے خود ہی یہ اعتراف کریں کہ ”ہمارے باپ دادا ہم سے بہت زیادہ تندرست اور طاقتور ہوتے تھے۔ تاریخ پس منظر کے عنوان میں بیان کیا جا چکا ہے کہ

تیرھویں صدی کے آخر تک مسلمان عورتیں باقاعدہ پردہ کرتی تھیں اور ہمارے باب دادا پردہ ماؤں کی آغوش میں پرورش پائی تھی۔

اس سلسلے میں ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ پردہ دار "میں چونکہ خود دنیا و مافیہا سے بالکل بے خبر ہوتی ہیں اس لیے ان کی گود میں پلے ہوئے بچے بھی جاہل مطلق ہوتے ہیں یہ مغرضہ واقعات اور تاریخ کے خلاف ہے۔ پردہ تعلیم میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔ ہر سال سینکڑوں پردہ لڑکیاں یونیورسٹیوں سے ڈگریاں حاصل کرتی ہیں اور اکثر بے پردہ لڑکیوں سے زیادہ نمبر حاصل کرتی ہیں۔

اب تو یہ بات یورپ کے دانشور بھی مان گئے ہیں کہ یورپ کی تحریک احیائے علوم (Renaissance) پسین کے مسلمانوں کی رہین منت ہے۔ اور یہ مسلمان پردہ دار ماؤں کی آغوش میں پل کر پھلے بھوئے۔

اسی طرح محمد بن قاسم اور سلطان صلاح الدین ایوبی پردہ دار ماؤں کی گود میں پلے تھے۔ انھوں نے بے پردہ ماؤں کے پرورش یافتہ راجہ دہلہ اور رچرڈ اول کو شکستیں دیں اور ستمبر ۱۹۶۵ء میں جب ہندوستان نے پاکستان پر اچانک عیارانہ حملہ کیا تو لال بہادر شاستری ایر مارشل رجن سنگھ اور جرنل چودھری کو شکستہ دینے والے وہی مجاہد ہیں جن کی پرورش پردہ دار ماؤں کی آغوش میں ہوئی ہے۔

ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا کہ "میدان جنگ میں عورتوں کی معیت جوانوں کی ہمتوں کو دوہلا اور ان کی آتش غیرت کو مشتعل رکھا کرتی تھی، ان کی فتوحات کا باعث ہوتی تھی۔" وغیرہ وغیرہ غیر مسلم رچرڈ اول کے اس قول کے مطابق ہے جس کو مردانہ لڑاکا ٹھٹھانے اپنے ناول طلسم (Tales of the Arabian Nights) میں سلطان صلاح الدین ایوبی کی بات کے جواب میں اس طرح نقل کیا ہے: "ہماری حسین خواتین کا حسن ہماری تلواروں کو جلا دیتا ہے اور ہمارے بھالوں کی نوکوں کو اور باریک کرتا ہے۔" مسلمانوں کا نظریہ حیات ہی اور ہے جس کے متعلق علامہ اقبال نے

کیا خوب فرمایا ہے،

شہادت ہے مقصود و مطلوب مومن نہ مال غنیمت نہ کشور کشائی

پھٹا اعتراض

پردہ پر ڈاکٹر سعید احمد صاحب کا پھٹا اعتراض یہ ہے کہ اس کی وجہ سے ”ہمارے نوجوان اپنی ہوس کو بالکل غیر فطری طریقوں پر بھی پورا کر سنے لگے ہیں۔“

یہ بات واقعاتی لحاظ سے غلط ہے۔ تاریخی طور پر ثابت شدہ ہے کہ سب سے پہلے غیر فطری جنسی بے راہ روی حضرت لوطؑ کے زمانے میں رونما ہوئی۔ حتیٰ جب کہ پردے کے احکام نازل نہیں ہوئے تھے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ یہ گنہ ان ملکوں میں زیادہ ہوتا ہے جہاں پردہ کا رواج ہے یا وہاں جہاں عورتیں بے پردہ پھرتی ہیں۔ انگلستان میں جہاں اختلاط مرد و زن عام ہے وہاں اب یہ فعل مذموم اتنا عام ہو گیا ہے کہ اخباروں میں اس نوع کے مضمون نکل رہے ہیں کہ اس کو جرائم کی فہرست سے ہی منسوخ کر دیا جائے۔ حد یہ ہے کہ وہاں کے بہت سے پادری بھی اس تحریک کے حامی ہو گئے ہیں، اور پارلیمنٹ میں اس قسم کا بل بھی پیش کیا جا رہا ہے۔

ساتواں اعتراض

صاحب مضمون کا ساتواں اعتراض یہ ہے ”اسی پردہ نشینی اور ہر وقت دوسروں کی نظروں سے بچے رہنے کا یہ بھی نتیجہ نکلا ہے کہ ہماری خواتین کی ذہنیت چوروں کی سی ہو گئی ہے۔“ یہ دعویٰ بے دلیل اور مشاہدے کے خلاف ہے۔ کون نہیں جانتا کہ ہماری نانیاں دادیاں جو پردے کی زیادہ پابند تھیں اس قسم کے عیوب سے میرا تھیں۔

ڈاکٹر صاحب موصوف کا یہ کہنا بھی غلط ہے کہ پردہ داری کی کاشتہر ”کوئی ایسا کام خوشی سے نہیں کر سکتا کہ جس میں اسے اپنے گھر سے باہر دور رہنا ہو... کہ خدا جانے اس کی غیر موجودگی سے فائدہ اٹھا کر بیوی نے کیا کچھ کیا جو۔“ حقیقت تو یہ ہے کہ پردہ داری بیوی کا شہر

تو مطمئن ہوتا ہے کہ اس کی موجودگی میں نہ تو کوئی نامحرم اس کے گھر آئے گا اور نہ اس کی بیوی اس کے اذن کے بغیر کمپیں باہر جائے گی۔ خلیجان تو اور تشویش تو اس شوہر کو ہو گی جس کے گھر میں ہر کس و ناکس بے روک ٹوک آ سکتا ہے اور اس کی بیوی اس کی اجازت اور اس کے علم کے بغیر جہاں چاہے آئے جائے۔

بے بنیاد مفروضات

صاحب مضمون کا یہ خیال بھی بے بنیاد ہے کہ گھر میں اگر خاوند یا بچہ کسی خطرناک اور مہلک مرض میں مبتلا ہو جائے تو پردہ دار بیوی حکیم یا ڈاکٹر کو کیسے لائے گی۔ حالانکہ ایسے ضروری مواقع پر اللہ تعالیٰ نے گھر سے باہر چادر یا برقع وغیرہ اوڑھ کر جانے کی اجازت دی ہے جس کا شروع ہی میں ذکر کیا جا چکا ہے۔ شرعی احکام میں ”کیسر“ یعنی آسانی تو یہ ہے نہ کہ انسان کو ادا کر دینا ہی کی حدود سے بالکل مادر پدر آزاد کر دیا جائے :

دہر میں عیش و دام آئیں کی پابندی سے ہے موج کو آزادیاں سامان شیون ہو گئیں
مقابلہ نگار نے فرمایا ہے کہ: ”پردہ اگر مذہب اسلام کا کوئی حکم ہوتا تو یقیناً ہم اپنے پروردگار کا حکم سمجھ کر نہایت خوشی سے اختیار کرتے اور اس کی خاطر ہمیں پھر جتنے بھی نقصان اٹھانے پڑتے انھیں بطیب خاطر برداشت کرتے۔“ یہ شروع ہی میں قرآن شریف کی آیاتِ بینات اور احادیثِ صحیحہ سے ثابت کیا جا چکا ہے کہ پردہ فرض ہے اور جو خواتین پردہ نہیں کرتیں وہ اللہ اور رسولؐ کے احکام کی نافرمانی کرتی ہیں اور جو حضرات قرآن شریف کی ان آیات پر یا کسی ایک آیت پر بھی ایمان نہیں لاتے یا ان کو نفوذ باللہ نقصان دہ سمجھتے ہیں وہ اپنا ایمان گنوا دیتے ہیں۔ صاحب مضمون نے تو وعدہ فرمایا ہے اور سہاری دے رہے کہ ہم سب مسلمانوں کو توفیق عطا فرمائے کہ ہم اپنے پروردگار کا فرمان بطیب خاطر بجا لائیں، اور جو صاحب مہٹ و صرمی پر اڑے رہیں ان کے لیے یہ کہنا کافی ہو گا :

گراں پر بھی نہ دے سمجھے تو اس بت سے خدا بچے

جزیرہ قبرص

ماضی اور حال کے آئینہ میں

قبرص میں مسلمانوں کا پہلا قافلہ

خلیفہ اول حضرت ابو بکر صدیقؓ اور امیر المومنین عمر فاروقؓ (رضی اللہ عنہما) کے عہد خلافت میں بازنطینی سلطنت کو مسلمانوں کے ہاتھوں ایسی زبردست شکست ہوئی کہ بحیرہ روم کا جزوی حصہ اس کے تسلط سے بالکل باہر نکل گیا۔ اب بازنطینی حکومت نے بحیرہ روم کے مشرقی حصہ کو مضبوط کرنے کی ٹھانی اور قسطنطنیہ کی حفاظت کے لیے اپنی تمام کوششیں وقف کر دیں۔ مسلمانوں کے اس مفتوحہ علاقہ کے گورنر حضرت معاویہؓ تھے۔ جنگی اور انتظامی معاملات میں ان کی نظر بڑی وسیع تھی۔ انھوں نے بازنطینی حکومت کی اس پالیسی پر غور کیا تو ضروری سمجھا کہ اسلامی حکومت کی سرحدوں کے تحفظ کے لیے ان حملوں کی روک تھام کی جائے جو بحیرہ روم کے مشرقی اطراف سے مسلمانوں پر کیے جاسکتے ہیں۔

اس زمانے میں جزیرہ قبرص کو بازنطینی حکومت کے ایک اہم مورچہ اور بہت بڑی پناہ گاہ کی حیثیت حاصل تھی۔ حضرت معاویہؓ چاہتے تھے کہ اس پر قبضہ کیا جائے۔ چنانچہ انھوں نے امیر المومنین حضرت عمر فاروقؓ سے اس کی اجازت طلب کی۔ لیکن حضرت عمرؓ نے امیر معاویہؓ کی یہ درخواست قبول نہ فرمائی۔ مگر حضرت معاویہؓ اس کے لیے برابر کوشاں رہے۔ بالآخر ۶۵۷ء میں خلیفہ ثالث حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں وہ قبرص پر حملہ کرنے میں کامیاب ہو گئے۔

ادایک طاقتور بحری بیڑہ لے کر ہٹا کر بول دیا۔ یہ اہل اسلام کا پہلا قافلہ تھا جو سرزمین قبرص میں

اترا۔

صوبہ کی شرکت

قبرص کے اسی محلے میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ مقتدر صحابہ کرام شریک تھے۔

جن میں حضرت ابو الدرداء، عبادہ بن صامت، شداد بن اوس، مقداد بن اسود اور ابوذر غفاری رضوان اللہ علیہم وغیرہ حضرات قابل ذکر ہیں۔ صحابہ کے علاوہ اس مقدس کارواں میں کئی صحابیات بھی شامل تھیں۔ مثلاً حضرت عبادہ بن صامت کی اہلیہ محترمہ ام حرام بنت طحان حضرت معاویہ کی بیوی فاختہ بنت قرقہ اور ان کی بہن بنت قرقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہاں۔ حضرت ام حرام اس وقت بوڑھی ہو چکی تھیں لیکن بحری جہاد میں شمولیت اور شہادت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو پیش گوئی فرمائی تھی اس کی تکمیل کا جذبہ ان پر اتنا غالب تھا کہ وہ اپنی عمر اور صحت کی پرواہ کیے بغیر مجاہدین کے ساتھ جزیرہ قبرص کی طرف تشریف لے گئیں۔ ان مجاہدین کا جہاز سمندر کے کنارے ٹکرا انداز ہوا تو حضرت ام حرام کو سواری کے لیے چھر پیش کیا گیا۔ جب چھر پر سوار ہوئیں تو چھر بدک گیا اور وہ گر کر شہید ہو گئیں۔ انھیں وہیں دفن کیا گیا۔ ان کی قبر ”لارنا کا“ کی حسین اور خوب صورت بھیل کے کنارے اب بھی موجود ہے جو ”لاسلطان تنکے“ (یعنی سلطان کی خالہ کا تکیہ) کے نام سے معروف ہے۔ اس مقام پر ایک ایک خوب صورت مسجد بھی تعمیر کی گئی ہے۔ جو سمندریں دور ہی سے دکھائی دیتی ہے۔ بحیرہ روم میں جب جہاز قبرص کے قریب پہنچتے ہیں تو مسلمان طراح فرط عقیدت سے جھبڈے سرنگوں کر دیتے ہیں۔ حضرت کتبہ بنت قرقہ نے بھی اسی محلے میں جام شہادت نوش فرمایا۔

قبرص کی فتح اور شرط صلح

امیر معاویہؓ نے اسی محلے میں جزیرہ قبرص فتح کر لیا اور اہل قبرص کے ساتھ اس شرط پر صلح ہوئی کہ وہ خراج ادا کرتے رہیں گے۔ نیز یہ معاہدہ طے پایا کہ قبرص میں اسلامی سلطنت، اور

بازنطینی حکومت کے درمیان لڑائی میں غیر جانبدار رہے گا۔ لیکن اس فتح کے پانچ برس بعد ۳۲ ہجری میں اہل قبرص نے معاہدہ کی خلاف ورزی کی اور مسلمانوں کے خلاف بازنطینیوں کی حمایت کا اعلان کر دیا۔

اس پر مسلمان پھر حرکت میں آئے اور اگلے سال ۲۳ ہجری میں حضرت معاویہؓ نے پانچسو جہازوں کا بحری بیڑہ لے کر قبرص پر حملہ کر دیا۔ اہل قبرص پھر صلح کے لیے ملحق ہوئے۔ جسے حضرت معاویہؓ نے منظور کر لیا۔ لیکن اس دفعہ حضرت معاویہؓ نے ایک اہم قدم یہ اٹھایا کہ تقریباً بارہ ہزار شامی مسلمانوں کو لا کر اس جزیرہ میں آباد کر دیا، اور معاملہ کی دیکھ بھال کے لیے فوج کا ایک دستہ بھی متعین فرما دیا۔

امیر معاویہؓ کی وفات اور شامی باشندوں کا قتل عام حضرت معاویہؓ کی وفات تک قبرص کی صورت حال بالکل ٹھیک رہی لیکن ان کی وفات کے بعد حالات پھر بگڑ گئے۔ یزید مسند نشین ہوا تو اہل قبرص کی درخواست پر اس نے فوج کو واپس بلا لیا۔ فوج کے وہاں سے نکلنے ہی مسلمانوں پر مصیبتوں کا پہاڑ ٹوٹ پڑا۔ قریبی باشندوں نے مسلمان آبادیوں پر حملہ کر کے ان کو بے دردی سے شہید کر ڈالا۔ بہت کم مسلمان جان بچانے میں کامیاب ہو سکے۔ جو قتل وفات کی اس بے پناہی سے محفوظ رہے وہ واپس اپنے ملک شام چلے گئے۔ اہل قبرص نے بے شمار مسجدیں بھی جو شہر انتقام سے جویند خاک کر ڈالیں۔

عبدالملک کا عہد حکومت

یزید کے بعد خلیفہ عبدالملک بن مروان کا عہد حکومت آیا تو اس میں لمبی سی سفاکہ مصیبت حال تھی۔ اہل قبرص بدستور مسلمانوں کی ایذا رسانی میں مصروف تھے۔ عبدالملک نے حکومت قبرص سے مطالبہ کیا کہ وہ اپنے عہد کی پابندی کرے لیکن بازنطینی حکومت اڑے آئی۔ وہ قبرص پر زور دے رہی تھی کہ وہ غیر جانبداری کی پالیسی کو ختم کر کے مسلمانوں کے مقابلہ میں بازنطینی حکومت کی حمایت کا کھلے الفاظ میں اعلان کر دے۔ اور مسلمانوں سے کوئی تعلق نہ رکھے۔ لیکن اہل قبرص

عبدالملک سے خوف زدہ ہو گئے اور انہوں نے خراج میں اضافہ کر کے دوبارہ صلح کر لی ، اور غیر جانب دارانہ پالیسی پر قائم رہنے کا عہد کیا۔ اس سے ایک عرصہ بعد ۱۲۵ ہجری میں ولید ثانی کے عہد حکومت میں مستقل طور پر قبرص کو شام کے ساتھ ملحق کر دیا گیا۔

عہد عباسی

اموی حکومت کے آخری دور میں جب اس میں کمزوری کے آثار نمودار ہوئے تو وہ سرحدی معاملات کی طرف توجہ نہ دے سکی۔ اس کے بعد عباسیوں کا آفتاب حکومت طلوع ہوا تو اس نے ان مسائل پر غور کیا۔ چنانچہ خلیفہ ہارون الرشید کے زمانہ اقتدار میں ایک فوجی افسر حمید بن معیوف حدانی کو شام اور بحرہ روم کی حفاظت و نگرانی کے اختیارات دیے گئے۔ اس نے حالات کا از سر نو جائزہ لیا۔ جنگی اعتبار سے اس نے قبرص کے علاقہ کو ادلیں اہمیت دی اور ۸۰ ہجری میں خلیفہ ہارون الرشید سے اجازت لے کر قبرص پر حملہ کر دیا۔ اس زمانہ میں قبرص پر عیسائیوں کی گرفت بڑی مضبوط تھی اور ایک مشہور پادری اس کا گورنر تھا۔ لیکن یہ حکومت مسلمانوں کے حملہ کی تاب نہ لا سکی اور مسولی محاصرہ کے بعد قبرص فتح ہو گیا۔ پادری نے معاہدہ صلح کی درخواست کی جو خلیفہ ہارون الرشید نے منظور کر لی۔

عباسی دور میں قبرص بالکل غیر جانب دار رہا۔ وہاں نہ کسی قسم کی بحرانی کیفیت پیدا ہوئی اور نہ کسی بغاوت کے شعلے بھڑکے۔ لیکن عباسی حکومت کے آخری دور میں جب خلافت میں ضعف و کمزوری نمایاں ہوئی تو اس جزیرہ کی طرف سے مسلمانوں کی توجہ کم ہو گئی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہاں بازنطینی اثر و رسوخ دوبارہ ابھر آیا۔

قبرص فرینک خاندان کے قبضہ میں

گیارہویں صدی سے تیرہویں صدی تک یعنی پورے دو سو سال قبرص کا تعلق زیادہ تر غلام بادشاہوں سے رہا۔ رجوڈ اولیٰ شاہ انگلستان جب صلیبی جنگوں میں سلطان صلاح الدین ایوبی سے مقابلہ کی غرض سے میدان میں نکلا تو راستہ میں بازنطینی حکمران سے ٹکرایا ہو گئی۔ رجوڈ نے قبرص پر

ایک زوردار حملہ کر کے اسے فتح کر لیا اور ۱۸۲۲ء میں اس کو فرینک خاندان کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ اس طرح قبرص میں بازنطینی اقتدار کی تاریخ ختم ہو گئی۔

فرینک خاندان کے حکمرانوں نے قبرص سے اسلامی اثر و رسوخ کو ختم کرنے کی از حد کوشش کی اور اس میں وہ کسی حد تک کامیاب بھی ہوئے۔ اسی حوصلے پر اس خاندان کے پطرس اول کے جانشین شاہ جانوس نے مصر کے غلام بادشاہ کو بھی ختم کرنے کی کوشش کی۔ ادھر خاندان غلاماں کے بادشاہ بھی بڑے طاقتور تھے۔ چنانچہ چند بحری بھڑاؤں کے بعد ۱۶۸۶ء میں بارس بی غلام سلطان نے ۸۰ جہازوں کا بیڑا لے کر قبرص پر حملہ کر دیا۔ "لارناکا" کے علاقہ میں سخت لڑائی ہوئی۔ جس میں جانوس کو گرفتار کر لیا گیا۔ وہ آٹھ مہینے ملک بادشاہ بارس بی کی قید میں رہا اور حراج کا وعدہ کر کے رہا ہوا۔ یہ تاریخ قبرص کی ایک تباہ کن لڑائی تھی۔ لیکن اس کے بعد مصر کے ملک بادشاہ قبرص کی طرف سے بالکل مطمئن ہو گئے اور قبرص کے اس دور کے حکمران خاندان کو بھی ملک بادشاہوں کی طرف نظر اٹھا کر دیکھنے کی جرات نہ ہوئی۔

ترکوں سے خطرہ

پندرہویں صدی کے آخر میں ترک ایک مضبوط طاقت کی حیثیت سے ابھر رہے تھے اور یورپ کی ساحلی حکومتیں ان کے وجود کو بہت بڑا خطرہ سمجھنے لگی تھیں۔ ترکوں سے خطرہ کا احساس سب سے پہلے وینس کے حکمران مینوری کو ہوا۔ ترکوں کی اس بڑھتی ہوئی طاقت کے سد باب کے لیے مینوری کی نظر بھی قبرص پر پڑی۔ اس کو یہ خیال تھا کہ قبرص کی کمزور حکومت پر کسی وقت بھی ترک یلغار کر کے قبضہ کر سکتے ہیں۔ چنانچہ قبل اس کے کہ ترک قبرص پر قابض ہوں مینوری کوشش کر کے قبرص پر قابض ہو گیا اور اس طرح قبرص پر وینس کے باشندوں کی حکومت کی ابتدا ہوئی۔ لیکن مینوری کی حکومت ایک طرح کی فوجی حکومت تھی جو اس بنا پر قائم ہوئی تھی کہ یورپ کے ساحلی علاقوں کو ترکوں کی ترکتازیوں سے محفوظ رکھا جائے۔ مگر یہ حکومت ترکوں کی قوت و شوکت کا مقابلہ نہ کر پائی اور بہت جلد ان کی شمشیر خارا شکاف کا لقمہ بن گئی۔

قبرص پر ترکوں کا قبضہ

ترکیہ میں جب سلطنت عثمانیہ مستحکم ہو گئی تو اس نے اپنے ارد گرد کے جزیروں کو مرکز قوت قرار دیا۔ سلطان سلیم ثانی کے عہد حکومت (جولائی ۱۵۰۰ء) میں ایک ترک جرنیل لالہ مصطفیٰ پچاس ہزار کی ترک فوج کے ساتھ قبرص کے ایک علاقہ "لارناکا" میں اترا۔ یہ وہی جگہ ہے جہاں اس سے کم و بیش ہزار سال پیشتر حضرت معاویہؓ اترے تھے۔ ترک سپاہی برابر آگے بڑھتے اور دشمن کو تیزی سے پیچھے دھکیلتے گئے۔ انھوں نے چند روز میں قبرص کے دارالحکومت لکوسیا کے دروازے پر بادستک دی۔ اس فخر کا محاصرہ کر لیا اور دو مہینے کے محاصرہ کے بعد پورا جزیرہ "قبرص ترکوں کی اسلامی سلطنت کا حصہ بن چکا تھا۔

تین سو سال تک جزیرہ قبرص ترکوں کی عثمانی سلطنت کا جزو رہا۔ ترکوں کی بہت بڑی تعداد نے اسے مستقل طور پر اپنا وطن بنالیا۔ یہ دور قبرص کی تاریخ کا بہترین دور تھا۔ اس عہد میں قبرص نے بڑی ترقی کی۔ ترکوں نے اس میں بنیادی اصلاحات نافذ کیں۔ جاگیر داری نظام کو ختم کیا۔ عیسائیوں کو کامل آزادی دی اور انھیں مسلمانوں کے برابر حقوق عطا کیے۔

قبرص انگریزوں کی تحویل میں

انیسویں صدی میں سیاسیات عالم کی بساط پر تبدیلیوں کی نئی لہریں اٹھیں۔ اس دور میں ہنر سوز نے یورپ کے لیے بحیرہ روم کی اہمیت میں بہت اضافہ کر دیا تھا۔ اس سلسلہ میں روس اور برطانیہ دونوں حریف کی حیثیت سے ایک دوسرے کے سامنے آئے۔ روس وہ دنیال اور بحیرہ باسنورس پر قابض ہونا چاہتا تھا اور اس کے لیے سلطنت عثمانیہ سے تصادم ناگزیر تھا۔ اس نے فوجی مقاصد کے لیے جزیرہ قبرص کو استعمال کرنا چاہا۔ برطانیہ نے اس موقع سے فائدہ اٹھایا اور روسی کے خطرہ سے قبرص کو بچانے کا وعدہ کیا۔ چنانچہ جون ۱۸۷۸ء میں سلطان ترکی نے جزیرہ قبرص کو عارضی طور پر انگریزوں کی تحویل میں دے دیا۔

۱۹۱۴ء کی پہلی عالمگیر جنگ کے بعد برطانیہ نے قبرص کو مکمل طور سے اپنی حکومت کا

حصہ بنایا اور اس کے تمام انتظامات اپنے ہاتھ میں لے لیے۔ یہ صورت حال دوسری جنگ عظیم کے بعد تک قائم رہی۔

انگریزوں کے خلاف بغاوت کا آغاز

دوسری عالمگیر جنگ کے ختم ہوتے ہی مقبوضہ ملکوں میں حریت و آزادی کی لہر دوڑ گئی اور قابض حکومتوں کے خلاف بغاوت کا ایک ہمہ گیر سلسلہ شروع ہو گیا۔ باشندگان قبرص بھی اس سے متاثر ہوئے اور پورے جزیرہ میں برطانیہ کے خلاف بغاوت و نافرمانی کے شعلے بھراک اٹھے۔ قبرص کے آزادی خواہ طبقہ کا رہنما میکا ریوس تھا۔ قبرص کے اصل باشندے بھی اور اس میں مقیم ترک بھی میکا ریوس کی قیادت میں حصول آزادی کے لیے برطانیہ سے متصادم تھے۔ لیکن ان دونوں کے مقاصد مختلف تھے۔ ترک صرف قبرص کی آزادی اور اس کو انگریز کی غلامی سے نجات دلانے کے لیے لڑتے تھے۔ مگر میکا ریوس کے عیسائی ساتھی انگریزوں کے علاوہ ترکوں کے بھی دشمن تھے۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ جزیرہ قبرص کو برطانیہ سے آزاد کر کے یونان کے ساتھ مل کر دیا جائے۔ انھوں نے ترکوں کی مخالفت میں برطانوی سپاہیوں کو بھی اپنے ساتھ ملا لیا، اور ترک اقلیت کو ختم کرنے کا تہیہ کر دیا۔

قدرتی طور پر یونان کی سہروریاں بھی قبرص کو حاصل ہو گئیں اور یونان کا جرنیل گریفاس مل جہاز لے کر میکا ریوس کی مدد کو پہنچا۔ میکا ریوس اور یونان ایک تھے۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ قبرص کا الحاق کلیتہً یونان کے ساتھ کر دیا جائے اور ترک اقلیت کو ختم کر دیا جائے۔ یہی چیز میکا ریوس اور قبرص کے مسلمان ترکوں کے درمیان اختلافات کا نقطہ آغاز بنی۔

یونانی جزیرہ قبرص پر اپنا حق ثابت کرنے کے لیے کئی ثبوت پیش کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ حضرت مسیح سے قبل بھی یونانی باشندے یہاں پہنچے رہے ہیں۔ وہ کہتے ہیں یونانی محبت کی دیوی (دیفودلٹس)، قبرص ہی میں پیدا ہوئی تھی اس لیے اس کو جزیرہ محبت کا نام دیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انطونی نے یہ جزیرہ قوطیلہ کو محبت کے تحفہ کے طور پر دیا تھا۔ یونان

اور قبرص کے الحاق کے حامی دونوں کی ثقافت، تہذیب، معاشرت اور زبان کی وحدت کو بھی بطور دلیل کے پیش کرتے ہیں۔

”ایوکا کی تشکیل“

قبرص کی مسلمان ترک اقلیت کو ختم کرنے اور قبرص کا یونان کے ساتھ الحاق کرنے کے لیے قبرص کے عیسائیوں نے اینزوس (Enosis) کے نام سے ایک جماعت بنائی۔ جس کا مطلب ہی الحاق ہے۔ آہستہ آہستہ اس جماعت اور تحریک کو ایک دہشت پسند تحریک میں بدل دیا گیا جس کا نام (Eokas) قرار پایا۔ اس کا مقصد قبرص سے ترک اقلیت کا بالکل خاتمہ تھا۔

ایوکا دہشت پسندانہ سرگرمیوں کا آغاز ۱۹۵۰ء میں ہوا۔ قبرص کے عیسائی مبلغ، سرایدار اساتذہ، طلبہ، اور تمام مسیحی سکول اور ادارے اس میں شامل ہو گئے۔ یونان اس کی پشت پناہی کے فرائض انجام دیتا تھا اور وہاں کا جرنیل گرنیاس اس کا باقاعدہ رکن تھا۔ اس وقت ایوکا کے ارکان کی تعداد بیس ہزار سے زیادہ ہے اور اس کا مقصد وحید قبرص کا یونان کے ساتھ الحاق اور مسلمان ترک اقلیت کو ختم کر دینا ہے۔ ۲۰ اکتوبر ۱۹۵۰ء کو قبرص کے موجودہ صدر میکاریوس کو جب پادری بنایا گیا تھا تو اس نے ان الفاظ میں حلف اٹھایا تھا۔ ”میں مقدس حلف اٹھاتا ہوں کہ قوم کی فلاح و ترقی کے لیے اپنی زندگی وقف کر دوں گا اور زندگی کے آخری سال تک یہ کوشش کرتا رہوں گا کہ قبرص کا الحاق ہر صورت میں مادر وطن یونان کے ساتھ ہو جائے۔“

ترک اقلیت پر مظالم کی انتہا اور صلح نامہ

میکاریوس نے اپنے اس حلف پر سختی سے عمل کیا اور ۱۹۵۵ء سے ۱۹۵۸ء تک ترکوں کو انتہائی طویل قتل و ظلم و ستم بنایا گیا۔ قبرص میں ترک اقلیت کے نمائندہ ڈاکٹر فاضل کو پکڑتے۔ انھوں نے ان مظالم کے خلاف شدید احتجاج کیا اور پوری دنیا کو اہل صحت حال

سے آگاہ کیا۔ ان کے سیم عمل و حرکت سے متاثر ہو کر ۱۹۵۹ء میں لندن میں تین طاقتوں کا اجلاس منعقد ہوا جس کا مقصد صلح و آشتی کی فضا پیدا کرنا تھا۔ ان تین طاقتوں میں
۱۔ ایک برطانیہ تھا جو قبرص کی حکمران طاقت کی حیثیت رکھتا تھا۔
۲۔ دوسری طاقت یونان کی تھی جس کا موقف یہ تھا کہ وہ قبرص کی یونانی اکثریت کی محافظ ہے۔

۳۔ تیسری طاقت ترکی کی تھی جس کا دعویٰ یہ تھا کہ وہ قبرص کی ترک اقلیت کا تحفظ کرتی ہے۔

اب گفت و شنید نے معاملہ کو یہاں تک پہنچا دیا تھا کہ برطانیہ قبرص سے قطع علاقہ پر تیار ہو گیا تھا لیکن اس کے ساتھ ہی وہ یہ چاہتا تھا کہ جزیرہ قبرص کو ترکوں کے سوا لے کر دیا جائے کیونکہ یہی اس کے پرانے حکمران ہیں اور برطانیہ نے ترکوں ہی سے عارضی طور پر یہ جزیرہ حاصل کیا تھا۔

لندن کے اس تین طاقتی اجتماع میں مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر طویل بحث ہوئی جس میں ان طاقتوں کے درمیان یہ معاہدہ طے پایا کہ آئندہ قبرص برطانیہ کی گرفت سے آزاد ہو گا تو اس کے آئین کا ڈھانچہ اس طرح تیار کیا جائے گا کہ
قبرص کا صدر قبرسی یونانیوں کا باشندہ ہو گا
نائب صدر قبرسی ترکوں سے بنایا جائے گا۔

کابینہ میں دونوں قوموں کو مساوی حقوق دیے جائیں گے
اگر کوئی جھگڑا پیدا ہو تو اسے برطانیہ، یونان اور ترکی دہنیوں طاقتوں کی باہم گفت و شنید سے طے کیا جائے گا۔

آئین میں تبدیلی پر اصرار

۱۹۶۰ء میں برطانیہ نے قبرص کو آزاد کر دیا اور میکا دیوس کو آزاد قبرص کا پہلا صدر

بنایا گی۔ لیکن میکا ریوس کے نزدیک یہ آئین قابل قبول نہ تھا کیونکہ اس میں قبرصی ترکوں اور قبرصی یونانیوں کو برابر کے حقوق دیے گئے تھے۔ اس نے قبرص کے ترک نمایندوں کو مجبور کرنا شروع کیا کہ وہ آئین میں اس قسم کی تبدیلی پر رضامند ہو جائیں کہ جس سے آبادی میں تناسب کے اعتبار سے حقوق کی تقسیم کی جائے۔

قبرص کی ترک آبادی کے نمائندہ ڈاکٹر فاضل کو چک تھے جو قبرص کے نائب صدر تھے۔ انھوں نے صدر میکا ریوس کی اس بات کو ماننے سے انکار کر دیا۔ ان کا موقف یہ تھا کہ یہاں سوال اکثریت و اقلیت کا نہیں بلکہ دو قوموں کا ہے۔ یونانی ایک قوم ہیں اور ترک ایک قوم۔ دونوں کو مساوی آئینی حقوق ملنے چاہئیں۔

۲۱ دسمبر ۱۹۶۳ء اور ترکوں کا قتل عام

میکا ریوس کو جب اس گفت و شنید میں کامیابی نہ ہوئی تو اس کی تجویز سے قبرص کی دہشت پسند پارٹی ”ایو کا“ نے ترکوں کے خلاف اپنی سرگرمیاں تیز کر دیں ۲۱ دسمبر ۱۹۶۳ء کی تاریخ قبرص کی موجودہ ترک آبادی کے لیے انتہائی ہولناک تاریخ ہے۔ اس تاریخ کو جزیرہ قبرص میں ترکوں کے قتل عام کا آغاز ہوا۔ ایو کا کے ارکان کا خیال تھا کہ اس قتل عام سے یا تو ترک اپنی آبادی کے تناسب کے لحاظ سے آئین کو تبدیل کرنا منظور کر لیں گے یا ان کو جزیرہ قبرص سے قطعی طور پر نیست و نابود کر دیا جائے گا۔

۲۱ دسمبر سے ۲۶ دسمبر تک

۲۱ دسمبر سے ۲۶ دسمبر تک یعنی پانچ دن قبرص کے دار الخلافہ ”نکوسیا“ میں مسلمانوں کو دل کھول کر قتل کیا گیا۔ نکوسیا کے گلی کوچوں میں قبرصی ترکوں کے خون کی ندیاں بہا دی گئیں۔ صدر میکا ریوس اور عیسائی و زنا و زوجہ کام نے ترکوں کے بڑے بڑے خاندانوں کی خودکشی کی اور ان کی آبادیوں میں مسلح شہریوں اور فوج کو بھیجا تا کہ ترک مسلمانوں کے وجود سے قبرص کی سرزمین کو بالکل صاف کر دیا جائے۔ پانچ دن کسی اخباری نمائندے کو نکوسیا میں داخل

نہیں ہونے دیا گیا کہ وہ ان ہولناک واقعات کو اخباروں میں نہ چھاپ دے۔

۲۶ دسمبر کی شام کو بڑی مشکل سے اخبارات کے نامندوں اور نامہ نگاروں کو نکوسیا میں داخل ہونے کی اجازت ملی تو وہ ان خونی مناظر کو دیکھ کر جو ”ایلوکا“ کے دہشت پسندوں نے ترک مسلمانوں پر ڈھائے تھے، حیران رہ گئے۔ ان کو تو یہ تصور بھی نہیں ہو سکتا تھا کہ نکوسیا کے ہزاروں میں خون مسک کو اس بے دردی سے بہایا گیا ہوگا۔

۲۵ دسمبر کی رات کرسمس کی رات تھی۔ اس رات کو تو بہت ہی قتل و خون ہوا اور مسلمانوں کی آبادیوں کی آبادیوں کو جلا ڈالا گیا تھا۔ یوں کیسے کہ وہ ایک تحفہ تھا جو کرسمس کے موقع پر عیسائیوں کی طرف سے مسلمانوں کو پیش کیا گیا۔

اقوام متحدہ کا کردار

قرص کے اس خونی ڈرامہ پر اقوام متحدہ نے جو کردار ادا کیا وہ بہت ہی تعجب خیز ہے۔ اس وحشت و بربریت پر دنیا میں تلکہ بپا ہو گیا۔ ۱۹۵۹ء میں تین طاقتوں (برطانیہ، ترکی اور یونان) کے درمیان جو معاہدہ ہوا تھا۔ اس کی رو سے قرص کے ترکوں کے تحفظ کی ذمہ دار حکومت ترکیہ قرار پائی تھی اس نے میکا ریوس کو تنبیہ کی اور اس خونی حرکت سے روکا لیکن اس نے کوئی پروا نہ کی۔ ترکی نے اقوام متحدہ کے دروازہ پر بھی دستک دی لیکن امریکہ جو اقوام متحدہ پر قابض مسلط ہے اس مسئلہ پر فیصلہ کن اور مؤثر بحث کے لیے آمادہ نہ ہوا۔ اقوام متحدہ کے رویہ سے یوں ہوتا ہے کہ وہ دل سے چاہتی ہے کہ ایلوکا کی سفاکانہ سرگرمیاں بہر حال جاری رہنی چاہئیں اور میکا ریوس کی حکومت کو بہر حال قرص سے مسلمانوں کا خاتمہ کر ہی دینا چاہیے۔

اس موقع پر حکومت ترکیہ نے بڑی جرأت کا مظاہرہ کیا۔ اس نے قرص کے مظلوم مسلمانوں کی حفاظت کے مسئلہ پر محض گفتگو کو ہی کافی نہ سمجھا۔ اس نے پچھلے دنوں اس مسئلہ پر میکا ریوس کی حکومت کے خلاف تادیبی کارروائی کا اعلان بھی کیا ہے اور کہا ہے کہ شہیدوں کا خون رنگ لائے گا۔ اس نے میکا ریوس کو خبر دیا کہ اس جزیرہ میں ایسے حالات پیدا کر دیے جائیں گے کہ آئندہ

مظالم کا یہ سلسلہ بند ہو جائے اور مظلوم ترک بالکل امن و سکون کی زندگی بسر کر سکیں۔ ترک حکومت نے قبرص کے خلاف جنگ اور جہاد کی بھی دھمکی دکا ہے۔

اس وقت صورت حال یہ ہے کہ بڑی طاقتوں میں سے دو پروردہ امریکہ اور برطانیہ کی حکومتیں میکاریوس کی حامی اور ترکوں کے قتل کی خواہاں ہیں۔ لیکن روس اور چین ترکوں کی حمایت کرتے ہیں۔ پاکستان، ایران، انڈونیشیا اور تقریباً تمام عرب حکومتیں ترکوں کی مددگار ہیں۔ پاکستان اس سلسلہ میں سب سے آگے ہے۔ ترک جزیرہ قبرص کی تقسیم کا مطالبہ کرتے ہیں۔ تاکہ مسلمان علیحدہ ہو جائیں اور مظالم کا سلسلہ ہمیشہ کے لیے بند ہو جائے۔ مگر میکاریوس اور اس کے حامی یہ نہیں سمجھتے کہ وہ سارے قبرص پر اپنا قبضہ ثابت کرتے ہیں۔ وہ وہاں سے ترکوں کو نکال کر یونان سے الحاق کے متمنی ہیں۔

مکتوبات مخدوم الملک

حضرت مخدوم الملک شیخ شرف الدین بہاری متوفی ۷۸۲ھ کا شمار بزرگوار عالم پاک و ہند کے کبار مشائخ میں ہوتا ہے۔ آپ کی تصانیف، تالیفات، مخطوطات اور مکتوبات کا ایک بڑا ذخیرہ پایا جاتا ہے۔ ان میں سب سے زیادہ مقبولیت و شہرت مکتوبات کو حاصل ہوئی۔ ان مکتوبات کا مطالعہ اکبر اور اورنگ زیب جیسے جلیل القدر سلاطین، خواجہ نصیر الدین چراغ دہلی اور مخدوم جہان جہاں گشت سید جلال بخاری جیسے مشائخ کی کرتے تھے۔ علامہ ابوالفضل اور مولانا عبدالحق محدث دہلوی جیسے علماء و محققین نے اپنی تصانیف میں مکتوبات کی تعریف کی ہے۔ دور جدید کی علمی شخصیتوں میں مولانا منظر الحسن گیلانی، مولانا عبد الباقی ندوی، مولانا ابوالحسن علی ندوی، مولانا خلیق احمد نظامی، اور جناب صباح الدین عبد الرحمان وغیرہ مخدوم الملک کی تصانیف خصوصاً مکتوبات کی لطافت و افادیت کے معترف ہیں۔

حضرت مخدوم الملک کے خلفاء و مریدین کی تعداد کثیر تھی۔ یہ بہار اور بنگال کے مختلف مقامات کے علاوہ ظفر آباد، دہلی اور دولت آباد جیسے دور دراز کے علاقوں میں بھی پھیلے ہوئے تھے۔ ان کی تربیت و اصلاح خطوط کے ذریعے ہوتی تھی۔ بہت سے خطوط دوستوں اور اعزہ و اقربا کے نام لکھی ہیں۔ یہ مکتوبات جن کی تعداد سو اتین سو سے اوپر ہے اس وقت کے ممتاز مشائخ و علماء، ائمہ و قضاة، خان و ملوک اور امرا و سلاطین کے نام میں۔ مکتوبات کے جامع حضرت زین بدر علی کے بیان کے مطابق مکتوبات کے ذریعہ باقاعدہ تعلیم و تربیت کا سلسلہ مخدوم الملک نے یوں شروع کیا کہ ”قاضی شمس الدین حاکم چومہ نے جو حضرت مخدوم عظمت اللہ

کے مریدوں میں تھے متعدد خطوط لکھے اور درخواست کی کہ موافق روز گار نے شرف حضور ہی مجلس سے محروم کر رکھا ہے۔ اگر علم سلوک میں بقدر فہم اس ناچیز کو کچھ لکھ کر بھیج دیا جائے تو ذریعہ حضور الہی اور فوائد قطعی ہو۔

چنانچہ التماس قبول کی گئی اور مراتب و مقامات سالکان و احوال و معاملات مریدان کا لحاظ رکھتے ہوئے توحید تغرید، سلامتی و ملامتی، شیخی و مریدی اور دیگر مسائل پر حسب ضرورت بزرگانِ سلف کے واقعات و احوال بطور مثال بیان فرماتے ہوئے ۱۷۷۷ھ میں وقتاً فوقتاً خطہ بہار سے قصہ مذکور (چوسم) میں ان کے پاس یہ مکتوبات روانہ فرماتے گئے۔

بندہ و درگاہ و خدام و احباب نے جواس موقع پر موجود تھے نعمت غیر مترقبہ کچھ کران کی نقل کر لی تاکہ طالبانِ اسرار و صادقان روزگار ان سے فائدہ اٹھائیں۔ انھیں سعادت ابدی و دولت سرمدی نصیب کریں، اور اس دنیا کے لیے ترقی درجات اور اس دنیا کے مونس روزگار بھیجیں۔ حضرت زین بدر علی کے اس بیان کی تصدیق محمدوم الملک کے ایک مکتوب سے بھی ہوتی ہے آپ مکتوبات صدی کے مکتوب چہارم میں فرماتے ہیں:

”برادر احمد غمخس الدین اکرم اللہ بکرامتہ اقدسین، تمہیں معلوم ہو مکرر در خواستیں تمہاری متقاضی تھیں کہ کچھ نہ کچھ لکھا جائے اور ہر سوال کے متعلق ارشاد و تنبیہ کی جائے۔ تقاضا اس حد تک تھا کہ تم شکستہ خاطر ہونے لگے اس لیے چند مکتوب لکھے جاتے ہیں۔ ان کو خوب غور سے پڑھنا اور قاضی صدر الدین سے بھری کرنا۔ مجھے یقین ہے کہ جب قاضی صدر الدین وہاں موجود ہیں تو کوئی مشکل نہ رہے گی۔“

قاضی غمخس الدین کے بعد دور کے شہروں میں رہنے والے مریدین و معتقدین بھی اسی طرح تعلیم پانے لگے۔ خود محمدوم الملک کو یہ طریقہ بہت مفید نظر آیا اور ہر خط لکھتے وقت یہ بھی مد نظر رکھا کہ اس سے نہ صرف مکتوب علیہ بلکہ ہر کس و نا کس کو فائدہ پہنچے۔ چونکہ ہر ایک مرید کے پاس الگ الگ خط لکھنا مشکل تھا۔ بہت سے مقامات ایسے تھے جہاں آسانی سے خطوط نہیں جاسکتے تھے اس لیے

بعض مریدین کو یہ بھی ہدایت ملی کہ وہ کسی دوسرے کے خطوط سے نقل کر لیں۔ مثلاً ملک حسام الدین کو لکھتے ہیں کہ:

”اس فقیر کے مکتوب کا نسخہ دولت آباد میں جس کسی کے پاس موجود ہو اپنے لیے لکھو الو اور اسے اپنے پاس رکھو۔ بار بار انتہائی غور فکر سے مطالعہ کرو۔ اللہ نے چاہا تو دین کے اصول و فروع اور طائفہ صوفیاء کی روش و معاملات مکتوبات سے منکشف ہوں گے۔“

بعض مکتوب الیہ کو یہ بھی ہدایت کر دیتے تھے کہ اس کی نقل خلا کو بھجوا دینا۔ ملک حفصہ کو مکتوبات دوسری کے مکتوب نمبر ۶۴ میں لکھتے ہیں:

”یہ خط بار بار پڑھنا اور اس کی ایک نقل والدہ نظام الدین کو بھجوا دینا۔“

مخدوم الملک حتی الامکان جس موضوع پر لکھتے اس کو اتنا واضح کر دیتے تھے کہ سمجھنے میں عموماً دشواری نہیں ہوتی۔ پھر لمبی با اوقات اس کا امکان تھا کہ کسی جگہ سمجھنے میں کچھ دقت پیش آئے۔ اس کے لیے یہ انتظام کیا تھا کہ مبتدیوں کو اپنے کسی باصلاحیت اور صاحب فہم خلیفہ کے حوالے کر دیتے تاکہ وہ اگر کچھ سمجھنا چاہے تو ان سے سمجھ لے کرے۔

جو سر میں قاضی صدر الدین کو اپنا خلیفہ مقرر کر رکھا تھا۔ قاضی شمس الدین کو کئی خطوط میں یہ ہدایت دی گئی تھی کہ وہ قاضی صاحب کی موجودگی کو غنیمت سمجھیں اور جب ضرورت پیش آئے ان سے سمجھ لیا کریں۔ ظفر آباد میں مولانا مظفر طحی کو اپنا جانشین بنایا تھا۔ شیخ فخر الدین کو لکھتے ہیں کہ:

”میں نے تم عزیز کو مولانا مظفر کے حوالہ کیا۔ ان کو میری جگہ سمجھنا۔ جہاں کوئی مشکل پیش آئے ان سے رجوع کرنا۔“

غرضیکہ مخدوم الملک کے یہ مکتوبات محض رسمی خطوط نہیں ہیں۔ ان کے ذریعہ شریعت و ملت کی قدیم کا مکمل اہتمام ہوتا تھا۔ اس لیے عقیدت مندوں کو جہاں یہ مکتوبات نظر آتے نقل کر لیتے اور انھیں اپنے مطالعہ میں رکھتے۔ اس وقت تک آپ کے مکتوبات کے کئی مجموعے مرتب ہو چکے ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

مکتوبات صدی

یہ حضرت مخدوم کے قدیم ترین خطوط کا مجموعہ ہے۔ اس میں ایک سو خطوط ہیں۔ صرف دو خطوط یعنی مکتوب ششم اور مکتوب نہم قاضی صدر الدین کے نام ہیں۔ باقی تمام خطوط ملک شمس الدین کو لکھے گئے ہیں۔ حضرت مخدوم کے خادم خاص شیخ زین بدر عربی اس کے جامع ہیں۔ ملک شمس الدین کے نام جو خطوط ہیں انہیں مناقب الاصفیاء میں مکتوبات قدیم کے نام سے تذکرہ کیا گیا ہے۔ مکتوبات میں سب سے مشہور یہی مجموعہ ہے۔ ہر زمانہ میں صوفیاء و علماء کے حلقے میں اسے قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا رہا ہے۔

مکتوبات دو صدی

مکتوبات صدی کے بعد جو خطوط دستیاب ہوئے انہیں شیخ زین بدر عربی نے مکتوبات دو صدی کے نام سے مرتب کر دیا۔ اس مجموعہ کی ترتیب مکتوبات صدی کے ۲۲ سال بعد ۷۶۹ھ میں کی گئی۔ شیخ زین بدر عربی اس کے دیباچہ میں لکھتے ہیں کہ:

”اگر کسی کے پاس سے مزید مکتوبات برآمد ہوئے اور موقع ملا تو میں نے ان کو جمع کر کے ایک مجموعہ اور تیار کر دیا۔ اس مجموعہ کے مکاتیب شیخ عمر، قاضی شمس الدین، قاضی صدر الدین، قاضی زاہد ملک خضر، ملک حسام الدین اور کئی دوسرے مریدوں کے نام ہیں۔ دو مکتوبات مولانا مظفر علی کے نام لگی ہیں۔ ایک مکتوب سلطان فیروز تغلق اور ایک سلطان محمد تغلق کے داماد ملک داد کو لکھے گئے ہیں۔ چند مکتوب کئی دوسب واحباب کے نام ہیں۔“

مکتوبات ہشت و بہت

مخدوم الملک کے مریدوں میں مولانا مظفر علی سب سے زیادہ عزیز تھے۔ جب بہادر شریف سے جد ہوئے تو دوسرے مریدوں کی طرح وہ بھی خطوط کے ذریعہ رابطہ قائم رکھتے تھے اور ۲۰۵ سال تک وقفے کے ساتھ مولانا کے پاس مخدوم الملک کے خطوط پہنچتے رہے۔ چونکہ یہ خطوط عشق و معرفت اور توحید کے بعض ایسے مسائل سے تعلق رکھتے ہیں جن کے مطالعہ سے عام لوگوں میں گراہی پھیل سکتی تھی اس لیے مخدوم الملک کی تاکید تھی کہ انہیں پوشیدہ رکھا جائے۔ جب مولانا مظفر علی کی رحلت کا

وقت قریب آیا تو انھوں نے وصیت کی کہ ان خطوط کو ان کی لاش کے ساتھ دفن کر دیا جائے۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔ لیکن ایک پلندہ دفن ہونے سے رہ گیا۔ کھول کر دیکھا گیا تو یہ مخدوم الملک کے خطوط نکلتے۔ یہ تعداد میں ۲۸ تھے۔ چونکہ ان خطوط میں کوئی ایسی بات نہ تھی جس سے لوگوں کے عقیدے میں خلل پہنچنے کا اندیشہ ہوتا اس لیے لوگوں نے اس کی نقلیں اپنے پاس رکھ لیں، اور سب کو جمع کر دیا گیا۔ اس مجموعہ کا نام مکتوبات ہشت و بست ہے۔

یہ مخدوم الملک کے آخری دور کے خطوط ہیں۔ حضرت مخدوم پر صنیعی کا غلبہ شروع ہو گیا تھا۔ بینائی کم ہوتی جا رہی تھی۔ لکھنے پڑھنے میں تکلیف ہوتی تھی۔ اس مجموعہ کے آخری یعنی ۲۸ ویں مکتوب میں آپ مولانا مظفر کو لکھتے ہیں کہ

”اس زمان در نظر قصور و فتور افتادہ بنوشتن نمی توانم۔“

غالباً یہ مکتوبات اسی لیے بہت مختصر ہیں۔ بعض تو بس چند سطور میں ہیں۔

مکتوبات کے تینوں مجموعوں کو یکجا کر کے کتب خانہ اسلامی پنجاب لاہور نے ۱۳۱۹ھ میں سرمدی مکتوبات کے نام سے شائع کر دیا ہے۔ مگر دوسری مکتوبات میں صرف ۱۵۳ خطوط ہیں۔ معلوم نہیں باقی ۲۴ خطوط کیوں چھوٹ گئے۔ حالانکہ بعض کے پاس قلمی نسخہ میں مکمل دوسرے مکتوبات ہیں۔

جناب صباح الدین عبد الرحمن نے بزم صوفیا میں لکھا ہے کہ انڈیا آفس لاہور میں مخدوم الملک کے مکتوبات کا ایک اور مجموعہ ہے جس میں ۱۲۵ مکتوبات ہیں۔ اس میں خواجہ محمد سعید اور خواجہ محمد معصوم کے نام خطوط ہیں۔

ان دونوں کو حضرت مخدوم نے ”فرزند“ کہہ کر مخاطب فرمایا ہے۔ اس سے اٹھایا آفس لاہور میں کے فرسٹ نگار کو مکتوب الیہ کے معلق حضرت مخدوم کے صاحبزادے ہونے کا

دھوکہ ہوا ہے۔ اس مجموعہ کا عام لوگوں کو علم نہیں ہے۔ بہت ممکن ہے مخدوم الملک کے مزید مکتوبات مجموعہ کی شکل میں یا منتشر حالت میں کہیں پڑے ہوئے ہوں۔

(۲)

حضرت مخدوم سے خطوط کتابت کا سلسلہ رکھنے والوں کی فہرست خاصی طویل ہے۔ اس میں ایک دو تیس درجنوں اشخاص کے نام نظر آتے ہیں۔ اس فہرست میں خلفاء مریدین بھی ہیں اور رفقاء بھی۔ علماء و مشائخ بھی ہیں اور قضاۃ وائمہ بھی، اور سلاطین و امراء کے نام بھی ملتے ہیں۔ ان بزرگوں کا مختصر تعارف ذیل میں کرایا جاتا ہے:

قاضی شمس الدین

مخدوم الملک کے زیادہ تر مکتوبات انھیں کے نام ہیں۔ چوسہ دہاگل بوں کا نظم و نسق انھیں کے ذمہ تھا۔ یہ نہیں پتہ چل سکا چوسہ کو انتظامی وحدت کے لحاظ سے کیا درجہ حاصل تھا۔ انتظامی امور کی وجہ سے انھیں مخدوم الملک کے پاس رہ کر تربیت حاصل کرنے کا موقع نہیں تھا اس لیے خطوط کے ذریعہ تعلیم حاصل کرتے رہے۔

مکتوبات صدی میں ۹۰ خطوط آپ کے نام ہیں۔ مکتوبات دو صدی میں بھی بکثرت خطوط آپ ہی کو لکھے گئے ہیں۔ یہ مکاتیب شریعت و طریقت کے اہم و لطیف مضامین مثلاً توحید، توبہ، اہمیت نیکی، ارادت، کرامت، کشف، تجلی باری تعالیٰ، وصول، ولایت، نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج، کلمہ طیبہ، طہارت وغیرہ پر مشتمل ہیں۔

مخدوم الملک قاضی شمس الدین کو بہت عزیز رکھتے تھے۔ انھیں کے اصرار و درخواست پر مکتوبات کا سلسلہ شروع ہوا۔ مخدوم الملک وصال کے وقت قاضی صاحب حاضر تھے۔ شیخ زین بدر عربی وفات نامہ میں لکھتے ہیں کہ:

”پھر قاضی شمس الدین آئے اور حضرت مخدوم کے پہلو میں بیٹھے۔ مولانا شہاب الدین اور

جال و عتیق نے عرض کیا کہ قاضی شمس الدین کے بارے میں کیا حکم ہوتا ہے۔ فرمایا قاضی شمس الدین کو کیا کون گا۔ قاضی شمس الدین میرا فرزند ہے۔^۱

قاضی صدر الدین

قاضی شیخ صدر الدین نہایت ذہین اور صاحب علم بزرگ تھے۔ رموز طریقت و مسائل شریعت سے پوری طرح واقف تھے۔ آپ کی علمی استعداد اور سمجھ بوجھ پر محض دم الملک کو پورا پورا بھروسہ تھا۔ قاضی شمس الدین جیسے ممتاز خلیفہ کو ہدایت ملی کہ وہ قاضی صدر الدین کی صحبت سے فائدہ اٹھائیں۔ مکتوبات میں اگر کوئی بات سمجھ میں نہ آئے تو ان سے رجوع کریں۔

قاضی صدر الدین کا قیام بھی چوسہ ہی میں تھا۔ قاضی شمس الدین کو اس قسم کی ہدایت بار بار اور کئی مخطوط میں کی گئی ہے مثلاً:

”چند مکتوب مسلسل لکھے جاتے ہیں۔ ان کو کافی غور کے ساتھ پڑھنا اور قاضی صدر الدین سے مطالب حل کرالینا۔ مجھے یقین ہے کہ جب قاضی صدر الدین وہاں موجود ہیں کوئی مشکل مشکل نہ رہے گی۔“

”اے برادر قاضی صدر الدین کی صحبت کو غنیمت سمجھنا اور اپنے لیے نشان سعادت تصور کرنا۔ وندات تحصیل علم میں مصروف رہو۔“

”اے بھائی خداوند تعالیٰ نے آج کل قاضی صدر الدین کی صحبت کا موقع دیا ہے اسے غنیمت سمجھو۔“

مکتوبات صدی کے ۵۵۵ ویں مکتوب کا عنوان ہی ہے ”در صحبت قاضی صدر الدین و تحریریں برہم“۔ مخدوم الملک قاضی شمس الدین کو حصول علم اور صاحب علم کی صحبت کے فوائد و ضرورت پر زور دیتے ہوئے تاکید فرماتے ہیں کہ جب قاضی صدر الدین وہاں موجود ہیں تو ان کی موجودگی کو

غیرت سمجھیں اور اس موقع سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کریں۔

قاضی صدر الدین کے نام مکتوبات صدی میں مکتوب شہتم اور مکتوب نہم ہیں۔ جن میں پہلا مکتوب ولی کے بیان میں ہے اور دوسرا ولایت اور شرک خفی و جلی کے بیان میں ہے۔ مکتوبات دو صدی میں بھی چند مکتوب عطاء، عطاء، عطاء قاضی صاحب کے نام ہیں۔ قاضی صاحب کو مخدوم الملک سے غایت و رجب کا غلوں و محبت تھا۔ وہ شرع میں ملاقات کے لیے جو سہ سے بہادر شریف کا عزم کیا۔ قاضی صاحب کے لیے سفر کا مناسب حال نہ تھا۔ مگر مرشد کی محبت غالب تھی۔ کسی مصلحت و مصیبت سے وہ باز آنے والے نہ تھے۔ جب مخدوم الملک کو اس کا اطلاع ہوئی تو انھوں نے فوراً خط لکھا اور سفر سے باز رہنے کی ہدایت کی۔

قاضی زین الدین آئے تھے۔ محنت و سلامتی کی خبر ملی۔ ان سے معلوم ہوا کہ آپ میری ملاقات کو آنا چاہتے ہیں۔ بلکہ ممکن ہے کہ آپ روانہ بھی ہو چکے ہوں۔ براہِ درمن مسافت کی دوری، راہ کی صوبت، اس کے علاوہ بھوٹے بھوٹے نچے جن کا غم خوار آپ کے غائبانہ میں کوئی نہیں۔ میرا خیال ہے کہ فرض و واجبات حقوق کے مقابلہ میں سفر کے خیال کو ترک کر دینا ایسی صورت میں تو سفر چھ بھی ترک کیا جاتا ہے۔ حدود و شرع کا خیال رکھنا ضروری ہے۔ مجھے معلوم ہے کہ آپ کا حقوق ملاقات بہت تیز ہے لیکن ایسی ملاقات کی کیا حقیقت ہے جس کے بعد فراق ہو۔

حکومت کی طرف سے شیخ صدر الدین کو قضا کا عہدہ بھی پیش کیا گیا اور اس کے لیے وہ تیار بھی ہو گئے تھے۔ جب مخدوم الملک کو خبر ہوئی تو آپ نے انھیں یہ ذمہ داری قبول کرنے سے منع کیا کیونکہ یہ منصب آپ شیخ صدر الدین جیسے شخص کے لیے مناسب نہیں سمجھتے تھے۔ فوراً یہ خط لکھا:

”ایک عزیز بیاں پہنچے اور خبر سنی کہ آں عزیز نے نیابت قضا کا عہدہ قبول کر لیا ہے۔ آپ کی خیریت سن کر مسرت ہوئی مگر ساتھ ہی یہ خبر طبیعت کو ناگوار گذری۔ آپ کی عمر کے پچاس ساٹھ سال گذر چکے ہیں کیا اطمینان تک قضا اور درس و تدریس کے فاضل کا وقت باقی ہے۔ چولہے میں ڈالوان سب کو کنرے کر دیا غزو کتاب کو۔ قلم توڑ دو۔ دوات انڈیل دو۔ اپنی فکر کرو۔ ہوسکے تو اپنا ایمان تاریکی سے اگ رہ کر روشن کر دو۔“

شیخ صدر الدین کے نام جو مکتوب ہیں وہ اگرچہ چند ہی ہیں مگر بڑے معیار ہی ہیں۔ خصوصاً مکتوب صدی کے مکتوب ہشتم اور مکتوب نهم کے معیار، طرز بیان اور لطافت کا کیا کہنا۔ شیخ صدر الدین کے نام جو خطوط ہیں ان کا انداز تحریر پیر و مرید جیسا نہیں بلکہ دو مخلص دوستوں جیسا ہے۔

شیخ عمر

یہ بھی بڑے فرمانبردار مرید تھے۔ قصیدہ آشکلی میں قیام تھا۔ قاضی شمس الدین کی طرح ان کو بھی خطوط کے ذریعہ تربیت دی گئی تھی۔ یہ خطوط راہ دین۔ طلب علم۔ ترک دنیا۔ تصفیہ و تزکیہ۔ محبت و عشق۔ صدق طلب وغیرہ جیسے موضوعات پر مشتمل ہیں۔ ان کے تحت طریقت کے اہم مسائل کو نہایت لطیف پیرایہ میں سمجھایا گیا ہے۔ مکتوبات دو صدی کے ابتدائی ۱۸ خطوط انہیں کے نام ہیں۔

قاضی زاہد

مخدوم جہاں کے ممتاز اور حاضر باش مرید تھے۔ مدقوں ساتھ رہنے کا موقع ملا۔ مجلسوں میں خوب سوالات کرتے تھے۔ اسی لیے مخدوم الملک کے حالات مرتب کرتے وقت تذکرہ نگاروں نے سب سے زیادہ روایتیں انہیں سے بیان کی ہیں۔ جب بہادر شریف سے باہر رہنا ہوتا تو خطوط کے ذریعہ تعلقات قائم رکھتے تھے۔ مکتوبات دو صدی میں کئی

خطوط ان کے نام ہیں۔

مولانا مظفر بلخی

مخدوم الملک کے مریدوں میں سب سے زیادہ شہرت و ہر و عزیزی مولانا مظفر بلخی کو حاصل ہوئی۔ وہی آپ کے وصال کے بعد مجاہد نشین ہوئے۔ مولانا کے نام مخدوم الملک نے کافی خطوط لکھے تھے لیکن انھیں مولانا کے وصال کے بعد لاش کے ساتھ قبر میں دفن کر دیا گیا۔ ایک پلندہ رہ گیا۔ کھولا گیا تو ۷۸ خطوط نکلے۔ مکتوبات بہت دہشت دہشت انھیں خطوط کا مجموعہ ہے مزید کچھ خطوط مولانا کے نام ملتے ہیں۔ مکتوبات صدی میں بھی دو خطوط یعنی مکتوب ۱۲۶ اور ۱۳۱ مولانا مظفر کے نام ہیں جو انھیں ظفر آباد کے قیام کے دوران لکھے گئے تھے۔

ملک حسام الدین

مکتوبات دو صدی میں ملک حسام الدین کا نام چند مکتوبات ہیں جو انھیں دولت آباد لکھے گئے تھے۔

انھیں کسی طرح مخدوم الملک کی بزرگی کا علم ہوا اور رفتہ رفتہ عقیدت بڑھتی گئی۔ یہاں تک کہ خود کو حضرت مخدوم الملک کے حلقہ ارادت پیش کرنے کی درخواست کی۔ مخدوم الملک نے شوق و خلوص دیکھ کر ان کی درخواست منظور فرمائی۔ مشفقانہ جواب دیا:

”جو کہ تم عزیز کو اس فقیر سے حسن ظن ہے۔ اس فقیر سے منسلک ہونے کا ارادہ ظاہر کیا ہے اور کلاہ درویشی طلب کی ہے۔ بھیجا جا رہی ہے۔ اب تم پر لازم ہے کہ اس کام میں جو شرائط ہیں انھیں بجالاؤ۔ کچھ فیروں کو جو اہل تصوف سے ہوں اکٹھا کرو، اور ان کی موجودگی میں پہلے توبۃ النصوح کرو۔ اس کے بعد ایمان کی تجدید کرو۔ پھر مردانہ دار آگے بڑھو۔ مرید صادق کی طرح ٹوپی سر پر رکھو۔۔۔ اس فقیر کے مکتوبات کا نسخہ دولت آباد میں جن کسی کے پاس موجود ہو اپنے لیے لکھو اور اس کا مطالعہ کرتے رہو۔ کمر نہ کر انتہائی

غور و فکر کے ساتھ مطالعہ کرو۔ اللہ نے بجا تاو دین کے اصول و فروع، طائفہ صوفیہ کی روش و معاملات ان مکتوبات سے منکشف ہوں گے۔“

ملک حسام الدین کے کئی بار بہار شریف آنے کا بھی پتہ چلتا ہے۔ ایک مکتوب میں شیخ مغربی کو لکھتے ہیں:

”ملک حسام الدین کئی بار آئے اور آپ کا سلام پہنچایا۔“

یہ نہیں معلوم ہو سکا ملک صاحب کا بہار آنا محذوم الملک کی ملاقات کے لیے ہوتا تھا یا سرکاری کاموں سے۔ قیاس یہی ہے کہ سرکاری امور کے سلسلہ میں آمد و رفت ہوتی ہوگی۔ ورنہ دولت آباد جیسے دور دراز مقام سے صرف ملاقات کے لیے بہار آنا محذوم الملک خود پسند نہیں کر سکتے تھے۔ شیخ صدر الدین نے جو اسے قصد سفر فرمایا تھا تو آپ نے کتنی سختی سے منع فرمایا تھا چاہے جاگیر دولت آباد۔ پھر سرکاری ذمہ داریوں سے اتنی فرست ہی کہاں ہو سکتی تھی کہ کئی بار صرف ملاقات کے لیے بہار کا سفر کرتے۔

ملک خضر

ملک خضر بھی ملک حسام الدین کی طرح امرا میں تھے۔ ملاقات اور عارضی کا موقع نہ تھا خطوط کے ذریعہ تعلیم حاصل کرتے تھے۔ مکتوبات دو صدی میں کافی خطوط ان کے نام ہیں ان کا قیام بھی چورہ کے علاقہ میں تھا۔ ان کے مکتوب میں قاضی صدر الدین اور شیخ سلیمان کا تذکرہ ضمناً آتا گیا ہے۔ ملک خضر کسی اعلیٰ عہدے پر فائز تھے۔ اس کا اندازہ محذوم الملک کے ایک مکتوب کی دسج ذیل عبارت سے ہوتا ہے:

”اے برادر! جس قدر ممکن جو محتاجوں کی ضرورتیں پوری کرنے کی کوشش کرو۔ اپنی زبان۔ منصب۔ اقتدار۔ اور مال سے جتنی مدد بھی کر سکتے ہو کرو۔ یقین مانو۔ بجائی تمہیں اللہ نے جو مقام عطا کیا ہے۔ جو مال و اقتدار حاصل ہے اور زبان و قلم میں جو قدرت ملی ہے اس کا اتنا فائدہ ہی ہے کہ ان کے ذریعہ تم حاجت مندوں کی حاجت روائی کرو۔ یہ عمل نوافل، صوم و صلوات سے زیادہ کارآمد

اور مفید ہیں۔ اس سے زیادہ بہتر عبادت تمہارے لیے اور کوئی نہیں۔“

ملک مفرح

ان کے نام مکتوبات دو صدی میں دو خطوط یعنی مکتوب ۱۲ اور مکتوب ۱۰۴ ہیں۔
اول الذکر میں مخلوق کی حاجت روائی اور بندگان خدا کو آرام پہنچانے کی تلقین کی گئی ہے۔
دوسرے مکتوب میں غریبوں، مسکینوں کی امداد و حاجت روائی پر زور دیا گیا ہے۔ حضرت
مخدوم الملک مفرح کو لکھتے ہیں:

”اے بھائی! اس حدیث پر کہ دنیا آخرت کی کھیتی ہے عمل کریں۔ ہاتھ سے۔ زبان سے

قلم سے۔ کاغذ سے۔ روپے سے۔ جنس سے غرضیکہ جس طرح بھی ہو دلوں کو راحت پہنچائیں
کیونکہ سب بڑا کام یہی ہے۔ اے عزیز ٹوٹے ہوئے دل کو مسرور کرنا، ایک برباد کو آباد کرنا
بے بہتر ہے کتم رات بھر جاگتے رہو۔“

قطعید

مندرجہ ذیل مضمون ہم اس لیے شائع کر رہے ہیں کہ اہل نظر دیکھ لیں،
 احکام ترے حق ہیں مگر اپنے مفسر
 تاویل سے قرآن کو بنا سکتے ہیں پابند
 فاضل مقالہ نگار یہ بھول گئے کہ ایک چیز ہے لغوی تحقیق اور نکتہ سنجی دوسری چیز
 ہے، عمل اور عمل متواتر، جہاں الفاظ کا پیر پیر کام نہیں دیتا۔ کیا قطعید صرف ایک
 نظریہ ہے یا اس پر باقاعدہ عمل بھی ہو چکا ہے؟
 قارئین ثقافت میں سے اگر کوئی صاحب اس موضوع پر لکھیں تو ہم خوشی سے چھاپی
 گئے ورنہ ہم بھی تاریخ اور حقائق کی روشنی میں اس پر تبصرہ کرنے کا حق محفوظ رکھتے
 ہیں۔ (مزید)

قرآن نے کبار گناہ و جرائم اور ان کی سزاؤں کا خود تعین کر دیا ہے۔ جہاں تک "بیوری" کا تعلق ہے از روئے قرآن یہ کوئی سنگین جرم نہیں۔ کیونکہ یہ جرم ہر نوع اور ہر قیمت کا ہر انسان سے ہر جگہ مختلف اسباب و حالات کی بنا پر واقع ہو سکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ "بیوری" جس فصل کو قرار دیا جائے وہ بالکل بے حقیقت ہو یا ہرگز نہ ہو۔ خود قرآن شاہد ہے کہ غلہ ناپنے کا پیمانہ چرانے والے کو بھی اعمال مصر نے "بیور" کا تھا۔

انکم لسا دقون (۱۰)
 تم لوگ ضرور بیور ہو

حالانکہ غلام اپنے کا پیمانہ ایک بالکل بے حقیقت اور غیر اہم و ادنیٰ شے ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے حضرت یوسفؑ کے کنوئیں سے نکل بھاگنے کو بھی "چوری" سے تعبیر کیا تھا:

ان یسرق فقد سرق اخ له من قبل اگر بنیامین نے چوری کی ہے تو اس کا ایک

بھائی بھی اس سے پہلے چوری کر چکا ہے۔ (۱۲/۱۱)

ظاہر ہے کہ کہیں سے چوری سے نکل بھاگنے کو "سرقہ" سے کوئی تعلق نہیں مگر وہ بھی "چوری" میں شمار کیا گیا اور کیا جاتا ہے۔

دوسری جانب ایمان کا لازمی نتیجہ عمل ہے اور اسی عمل پر گرفت و نجات کا قانون بنا ہے:

وکل انسان اکبر منہ فی عنقه وغرجه اور ہم نے ہر انسان کا عمل اس کے گلے کا ہار

لہ یوم القیمہ کتباً یلقہ منشورا ہ کر رکھا ہے اور قیامت کے دن ہم اس کا

نامہ اعمال اس کے واسطے نکال کر سامنے (۱۳/۱۱)

کر دیں گے جن کو وہ لکھا اور کھلا دیکھ لے گا۔

اور سارے انسانی اعمال و وظائف حیات کا انحصار "ما تھ" اور صرف "ما تھ" پر ہے۔

بنی اسرائیل کے ذکر میں آیا ہے کہ:

ولن یتمواہ ابداً بھا قد مت وہ کبھی موت کی تمنا نہیں کر سکتے بوجہ ان

اعمال کے جو انھوں نے اپنے ہاتھوں سے (۱۴/۱۱)

کیئے ہیں۔

اسی لیے قیامت کے دن نامہ اعمال لوگوں کے ہاتھوں ہی میں دیا جائے گا،

ا۔ کل امت تدعی الی کتبھا ط الیوم ہر جماعت اپنے نامہ اعمال کی طرف بلائی

تجزون ما کنتم تعملون (۱۵/۱۱) جائے گی کہ آج وہ دن ہے جب کہ تمہارے

اعمال کا تم کو صلہ ملے گا۔

۲۔ فمن اذقی کتبہ بعینہ فاوئلک
لیقرؤن کتبہم ولا یظلمون فتیلاً
سوجھ کا نامہ اعمال دائیں ہاتھ میں دیا جائے
کا تو وہ اس کو پڑھیں گے اور ان کا ذرہ
برابر بھی نقصان نہ کیا جائے گا۔ (۱۶)

اور اسی لیے قیامت کے دن ہاتھوں کی شہادت لی جائے گی:

تکلمنا اید یہم (۳۶)
ان کے ہاتھ ہم سے کلام کریں گے۔

غرض جسم انسانی میں "ہاتھ" کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے کیونکہ وہ تمام اعمال کا ذریعہ ہے۔ اب اس عظیم نعمت اور سب سے اہم حصہ جسم سے کسی انسان کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے محروم کر دینا اور وہ بھی گناہ صغیرہ یا معمولی جرم پر بجائے خود ایک انتہائی ظالمانہ فعل اور سنگین جرم ہے۔ چور اگر ایک وقت میں اس ہاتھ سے چوری کرتا ہے تو دوسرے وقتوں میں اسی ہاتھ سے اپنی روزی بھی حاصل کرتا ہے۔ کما کے اپنے والدین، آل اولاد اور عزیز و اقربا کی پرورش بھی کرتا ہے۔ اس سے وضو و غسل کر کے نماز بھی پڑھتا ہے۔ مسجدوں کی خدمت بھی کرتا ہے۔ بیماروں کو سہارا اور مجبوروں کو مدد بھی دیتا ہے۔ جہاد میں شرکت اور مظلوموں کی دستگیری بھی کرتا ہے۔

اسی طرح وہ عورت اپنے والدین، شوہر اور بال بچوں کی خدمت، بیماروں کی تیمارداری اور جہاد میں زخمیوں کی مرہم پٹی بھی کرتی ہے۔ پھر کیا ایک معمولی عمل بد یعنی چوری کرنے کی سزا میں اس کا ہاتھ کاٹ کر اس کو متذکرہ بالا تمام صالح وظائف اور اعمال حسنہ سے مرتے دم تک کے لیے محروم کر دینا کوئی عقلی انصاف یا دینی عدل مقصود ہو گا؟

اگر چور کا ہاتھ کاٹنا اس لیے رکھا گیا ہے کہ وہ پھر آئندہ چوری نہ کر سکے تو زانیوں کی سزا ان کو خفیہ کرنا ہی مقرر کرنا ہو گا تاکہ وہ آئندہ ایسا ناپاک و سنگین اور دینی، اخلاقی اور سماجی جرم نہ کر سکیں۔ اور جھوٹ بولنے والوں یا جھوٹی سزا دینے والوں کی زبان ہی کاٹنی پڑے گی تاکہ وہ پھر ایسا نہ کر سکیں کیونکہ چور کا ہر حال زنا اور کذب سے زیادہ سنگین جرم نہیں ہے۔

درحقیقت ہاتھ کاٹنا بقول قرآن وہ ظالمانہ فعل ہے جس پر فرعون عامل لکھا اور فرعون کی تقلید بر حال ناپسندیدہ فعل ہے۔

میرا اندازہ ہے کہ غالباً اس سلسلے میں سورہ مائدہ کی اس آیت کا سہارا لیا گیا ہے جس میں 'سارق' اور 'سارقتہ' کی سزا "قطعید" بتائی گئی ہے جو یوں وارد ہے :

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا
جزا و یما کسبانکا لا من اللہ واللہ عزیز
حکیم ہ من تاب من بعد ظلمہ و
اصلم فان اللہ یتوب علیہ ان اللہ
غفور رحیم (۲۴۰-۲۴۱)

اور جو مرد چوری کرے اور جو عورت چوری
کرے تو ان کا قطعید کر دو۔ یہ ان کے جرم
کی سزا ہے اللہ کی طرف سے بطور ایک نوک
کے اور اللہ عزیز و حکیم ہے۔ ہاں جو شخص توبہ
کرے اس کو کت کے بعد اور اپنی اصلاح کرے
تو بے شک اللہ اس کی طرف توجہ کرے گا واقعی
اللہ غفور رحیم ہے۔

ان آیات میں "قطعید" سے واقعی "ہاتھ کاٹنا" مراد لینا نہ صرف قرآن فہمی سے کوسوں دوری ہی کی علامت ہے بلکہ قرآنی الفاظ اور قانونی انداز سے مطلقاً بے خبری کی بھی دلیل ہے اگر واقعی اللہ تعالیٰ کا مقصود "قطعید" سے ہاتھ کاٹ ڈالنا ہوتا تو وہ ہمیں پراس سلسلے کی ضروری وضاحتیں بھی کر دیتا۔ مثلاً :

- ۱۔ "چوری" کس فعل کو قرار دیا جائے گا اور چور کون مقصود ہوگا؟
- ۲۔ ہاتھ کی تعریف کیا ہوگی؟ کیونکہ انگلیوں سے مونڈے تک ہاتھ کہلاتا ہے۔
- ۳۔ ہاتھ کاٹنا جلے گا تو کون سا؟ اور کہاں سے؟
- ۴۔ پہلے کون سا ہاتھ کاٹنا جائے گا؟ اور دوسری چوری میں کیا سزا دی جائے گی؟
- ۵۔ اگر وہ دونوں دو چوریوں میں کاٹ دیے جائیں گے تو تیسری اور چوتھی چوری میں کیا سزا دی جائے گی؟ کیونکہ وہ دوسروں کے ساتھ مل کر پھر چوری کر سکتا ہے؟

۶۔ دونوں ہاتھوں سے بے کار ہو جانے پر اس کی یا اس کے وابستگان کے رزق کا کیا انتظام ہو گا؟

چونکہ یہ اہم اور بے حد ضروری وضاحتیں مباحثہ میں موجود نہیں لہذا ”قطع ید“ کا مطلب یہاں ہاتھ کاٹنا ہو ہی نہیں سکتا اور ہرگز نہیں ہے۔ جس اللہ نے وضو میں ہاتھ دھونے کا حکم دیا تھا اس نے وہیں پر ”الی المرافق“ کہہ کے بتا دیا تھا کہ ہاتھ کہاں تک دھویا جائے گا۔ حالانکہ اگر وضو میں محض گٹوں تک یا پھر موندھوں تک لمبی ہاتھ دھویا جاتا تو کوئی مضائقہ نہ تھا ”غسل ید“ ہو جاتا لہذا اس کی تخصیص ضروری نہ تھی۔ مگر چونکہ قانون، قانون ہے اور اس کی ہر بات متعین ہونی چاہیے اس لیے یہ متعین کر دیا گیا کہ وضو میں کہیں تک ہاتھ دھویا جائے۔

اسی اللہ نے جب چور کا ہاتھ کاٹنے کی مشکل اور دردناک سزا تجویز کی تو مسئلہ کو بالکل مبہم چھوڑ دیا؟ آخر یہاں پر اللہ تعالیٰ کو ”الی الارسانع“ (گٹوں تک) یا ”الی المرافق“ (کہنیوں تک) یا ”الی المناک“ (موندھوں تک) کہنے میں کیا دقت تھی؟

زمان مصر نے حضرت یوسف علیہ السلام کو متاثر کرنے کے لیے اپنے ہاتھ کاٹے تھے، اس کو لمبی قرآن میں ”قطع ید“ کہا گیا ہے اور فرعون مصر نے مومنین مصر کے ایمان لے آنے پر ان کا ہاتھ کاٹنے کی سزا تجویز کی تھی اس کو لمبی ”قطع ید“ ہی کہا گیا ہے:

۱۔ قطعن ایدیہن (۱۲)، انھوں نے اپنے ہاتھ کاٹ لیے

۲۔ لا قطعن ایدیکم (۱۳)، میں تمہارے ہاتھ کاٹوں گا

کیا زمان مصر نے اپنے ہاتھ گتے یا کہنی یا موندھے سے کاٹ کر طیغہ کر لیے تھے جس کو ”قطع ید“ کہا گیا؟ یا کیا فرعون مصر نے مومنین مصر کی انگلیوں میں محض خراش لگانے کا حکم دیا تھا جس کو ”قطع ید“ کہا گیا؟

پھر اگر ”سارق“ اور ”سارقہ“ کی سزائے سسے میں ”قطع ید“ کا حکم دیا گیا ہے اور اس کے معنی ”ہاتھ کاٹنا“ ہی ہیں تو یہ زمان مصر والا ”قطع ید“ کیوں نہ مقصود ہو، لازمی طور پر فرعون مصر

والا "قطعید" ہی کیوں قرار دیا جائے؟

نہجور کا ہاتھ کاٹ کر علیحدہ کیوں کیجیے، اس کی انگلیوں میں معمولی خراش لگا کر ہی اس کو کیوں نہ چھوڑ دیجیے؟ "قطعید" وہ لمبی ہو گا اور یہ لمبی۔ اور اگر دونوں قطعید پر کیساں عامل ہونے کا جذبہ ہو تو "سارق" کو فرعون مصر والے "قطعید" کی سزا دیجیے اور "سارقہ" کو زمان مصر والے "قطعید" کی۔ اللہ کی رحمت ہو علامہ اقبال پر کہ اللہ تعالیٰ سے خوب فرما گئے ہیں:

احکام ترے حق ہیں مگر اپنے مفسر

تاویل سے قرآن کو بنا سکتے ہیں پا زند

اور واقعی علامہ ابوالکلام آزاد نے صحیح فرمایا ہے کہ لوگوں نے:

"جب دیکھا کہ وہ قرآن کی بندیوں کا ساتھ نہیں دے سکتے تو کوشش کی کہ قرآن کو اس

کبندیوں سے اس قدر نیچے اتار لیں کہ ان کی پستیوں کا ساتھ دے سکے۔"

کس قدر حیرت کی بات ہے کہ انسانوں کے بنائے ہوئے قوانین کے الفاظ کی تشریح میں

تمام نظائر کی چھان بین کی جاتی ہے مگر قرآن کو اس قدر پست سمجھا گیا ہے کہ اس سلسلے میں کسی غور و نظر کی ضرورت ہی نہیں سمجھی جاتی۔

جوری کے سلسلے میں "قطعید" اپنے لغوی معنی میں ہرگز استعمال نہیں ہوا ہے بلکہ محاورۃً استعمال ہوا ہے جیسے ہم آپ سبھی مجبوری کے موقع پر محاورۃً بولتے ہیں کہ اب تو ہم اپنا ہاتھ کاٹ چکے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ:

لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ (۱۱۳)

کیا اس کا مطلب واقعی اپنے ہاتھ کو رسی یا تار سے گردن کے ساتھ باندھ لینا ہے۔ یا

یہ محاورۃً فرمایا گیا ہے اور مطلب بھات ہے؟ اب اگر یہاں "غلید" کا مطلب واقعی ہاتھ باندھنا

نہیں تو وہاں "قطعید" کا مطلب واقعی ہاتھ کاٹنا کیوں ہو؟

حضرت موسیٰ کو حکم ہوا تھا کہ بنی اسرائیل کو مصر سے اس وقت نکال کر لے جاؤ:

بَقَطُّم مِّنَ اللَّيْلِ (۱۱۶) جب کچھ رات کٹ جائے۔

رات کٹنا خود ہم لوگوں کا محاورہ ہے ورنہ رات کوئی چیز نہیں جو کاٹی جائے۔ اب اگر یہاں "قطع" لیل "کا مطلب واقعی رات کو کاٹنا نہیں تو وہاں "قطع" یہ "کا مطلب واقعی ہاتھ کاٹنا کیوں ہو؟ حضرت لوط علیہ السلام نے اپنی قوم سے فرمایا تھا کہ:

تَقْطَعُونَ السَّبِيلَ (۱۱۷) تم لوگوں کی راہیں کاٹتے ہو

کیا وہ لوگ واقعی کسی سڑک یا راستے کو کدال یا پھاؤڑے سے کاٹتے تھے یا ایسا محاورہ کہا گیا ہے اور مطلب یہ تھا کہ لوگوں کو راستوں میں لٹتے ہو؟ اب اگر یہاں "قطع سبیل" کا مطلب واقعی راستے کو کاٹنا نہیں تو وہاں "قطع" یہ "کا مطلب واقعی ہاتھ کاٹنا کیوں ہو؟ سورہ لب میں ہے کہ:

تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ (۱۱۸) ٹوٹ گئے ابو لہب کے ہاتھ

کیا واقعی ابو لہب کا ہاتھ کہیں پر سے ٹوٹ گیا تھا یا ایسا محاورہ فرمایا گیا ہے۔ اور مطلب اس کا زور ٹوٹنا ہے؟ اب اگر یہاں "تب" یہ "کا مطلب واقعی ہاتھ کاٹنا نہیں تو وہاں "قطع" یہ "کا مطلب واقعی ہاتھ کاٹنا کیوں ہو؟ عاد و ثمود کے ذکر میں ہے کہ:

فَرَدَّوْا إِلَيْكُمْ يُعْجِبُكُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ (۱۱۹) سو انھوں نے ان پیغمبروں کے منہ میں اپنے

ہاتھ دے دیے تھے۔

کیا واقعی ان لوگوں نے اپنے اپنے پیغمبروں کے منہوں میں ہاتھ دے دیے تھے یا ایسا محاورہ کہا گیا ہے اور مطلب ان کو مجبور کر کے خاموش کر دینا ہے؟ اب اگر یہاں "رد" یہ "کا مطلب واقعی منہ میں ہاتھ دینا نہیں تو وہاں "قطع" یہ "کا مطلب واقعی ہاتھ کاٹنا کیوں ہو؟ کفار کے ذکر میں ہے کہ:

لاخذ نالمنہ بالیمین ۵ ثم لقطنا
منہ الموتین ۵ (ہم۔۱۶)

تو ہم ان کا دایاں ہاتھ پکڑ لیتے، پھر ہم ان کی
رگِ دل کاٹ ڈالتے۔

کیا اللہ واقعی ان کا ہاتھ پکڑتا یا حقیقتاً کسی چاقو یا پھری سے ان کی رگِ دل کاٹتا یا ایسا محاورہ
کہا گیا ہے اور مطلب ان کی گرفت کرنا اور انھیں برباد کر دینا ہے؟ اب اگر یہاں "اغذیمین" کا
مطلب واقعی دایاں ہاتھ پکڑنا اور "قطع وتن" کا مطلب واقعی رگِ دل کاٹنا نہیں تو وہاں "قطعید"
کا مطلب واقعی ہاتھ کاٹنا کیوں ہو؟

قدیم اقوام و مل کے ذکر میں ہے:

قلعنا دابرا الذین کذبوا بآیتنا (۱۶)،
ہم نے ان کی جڑ کاٹ دی جنہوں نے میری
آیات کی تکذیب کی تھی۔

یہ واقعی مکذبین کی درخت کی سی کوئی جڑ تھی جس کو اللہ تعالیٰ نے کسی اوزار سے کاٹا تھا یا ایسا محاورہ
فرمایا گیا ہے اور مطلب انھیں مطلقاً ختم کر دینا ہے؟ اب اگر یہاں "قطع دبر" کا مطلب واقعی جڑ
کاٹنا نہیں تو وہاں "قطعید" کا مطلب واقعی ہاتھ کاٹنا کیوں ہو؟

آپ نے دیکھا کہ یہ سارے مجھے قرآن کے ہیں اور ان میں وارد الفاظ اپنے لغوی معنی میں ہیں
استعمال ہوئے بلکہ وہ الفاظ محاورہ بوسے گئے ہیں پھر "قطعید" کے لغوی معنی مراد لینا کیونکر صحیح
ہو سکتے ہیں؟ نہ "ید" کا مطلب قرآن میں ہر جگہ "ہاتھ" ہی ہے اور نہ "قطع" کے معنی "کاٹنا" ہی
"ید" یعنی قوت و قدرت اور اختیار و ملکیت بھی بہت جگہ استعمال ہوا ہے:

والسماؤ بنینہا بایم (۱۶)،
اور ہم نے آسمان کو اپنی قدرت سے بنایا ہے

حضرات ابراہیم، اسحق، یعقوب اور داؤد علیہم السلام پیغمبر بھی تھے اور صاحب اختیار و
ملکیت مکران بھی اس لیے ان کو "صاحب ید" کہا گیا ہے ورنہ کون پیغمبر تھا جس کو ہاتھ نہ تھے کہ ان ہی
چاروں کو "صاحب ید" کہا گیا؟

ابراہیم و اسحق و یعقوب اولی الایم
ابراہیم اور اسحق اور یعقوب صاحب قدرت

اختیار تھے۔

۲۔ داؤد ذالالید (۳۸) صاحب قدرت و اختیار داؤد

لہذا "ید" سے ہاتھ اور صرف ہاتھ مراد نہ لیجیے اس کا مطلب اختیار اور قدرت بھی ہے۔ اسی طرح "قطع" کے معنی بھی صرف "کاٹنا" ہی نہیں "روکن" بھی ہے۔ کتابوں سے گنڈہ قویذ کا کام لینے کے سلسلے میں کہا گیا ہے کہ اگر واقعی ایسا ہوتا کہ کسی کتاب سے یہ کام لیا جاسکتا تو قطعت بہ الارض (۳۹) اس کے ذریعہ بھی زمین کی گردش روک لی جاتی۔

پھر "قطع ید" کے معنی "ہاتھ کاٹنا" ہی کیوں ہو اور "اختیار روکن" کیوں نہیں؟ یاد رکھیے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ہم انسانوں سے ہم انسانوں ہی کی زبان میں گفتگو کی ہے اور ہمیں جو کچھ بتایا اور سمجھایا ہے وہ ہماری ہی بولی میں بتایا اور سمجھایا ہے۔ لہذا چور کی سزا میں "قطع ید" اسی محاورہ اور بولی میں استعمال ہوا ہے جس میں ہم لوگ "ہاتھ کاٹنا" بولتے اور کہتے ہیں۔ یعنی مجبور اور بے اختیار ہو جانا۔ روک ٹوک جانا۔ بے بس ہو جانا۔ جہاں نہیں بلکہ عملاً۔ قرآن نے ہاتھ کاٹنے کی سزا ضرور مقرر کی ہے مگر "چور" کی نہیں بلکہ "باغیوں" اور بدامنی پھیلانے والوں کی :

انہما جن آوا الذین یجادبون اللہ و
رسولہ ویسعون فی الارض فساداً
ان یقتلوا اول یصلبوا اول تقطع امینہم
وارجلہم من خلاف اول ینفوا من
الارض (۴۰)

جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کریں یا ملک میں بدامنی برپا کریں ان کی سزا یہی ہے کہ وہ قتل کر دیے جائیں یا ان کو پھانسی دے دی جائے یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف جانب سے کاٹ ڈالے جائیں یا ان کو جلاوطن کر دیا جائے۔

غور فرمائیے کہ ہاتھ کاٹنا "کوئی معمولی سزا نہیں کہ معمولی جرم پر کسی کو دی جائے۔ اللہ تعالیٰ

نے ہاتھ کاٹنے کی سزا کو قتل، پھانسی اور جلا وطنی کی سخت سزاؤں کا متبادل ظاہر کیا ہے، اور یہ سزائیں ان کے لیے تجویز کیا ہے جو اسٹیٹ سے جنگ کریں یا ملک میں بغاوت و بدمعاشی برپا کریں۔ پھر کیا اسی اللہ نے ہاتھ کاٹنے کی سزا ان کی بھی تجویز کر دی جو چوری کریں؟ گو یا "بغاوت" اور "بدمعاشی پھیلانا" اور "چوری" یکساں جرم ہیں؟ حالانکہ قرآن نے "قتل" کو بھاری گناہ اور "فتنہ انگیزی" کو قتل سے بھی بڑا گناہ قرار دیا ہے:

۱۔ الفتنۃ اشد من القتل (۱/۲۶۰) فتنہ انگیزی قتل سے بھی سخت جرم ہے

۲۔ الفتنۃ اکبر من القتل (۲/۱۱۵) فتنہ انگیزی قتل سے بھی بڑا جرم ہے

پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ اللہ "چور" کی بھی وہی سزا مقرر کرے جو اس نے باغی و فساد کی مقرر کی ہے؟

یہ بھی ملاحظہ فرمائیے کہ چونکہ ہاتھ کاٹنے کی سزا بھاری سزا ہے اور زندہ رہنے کی صورت میں اس سے انسان نیکیوں سے بھی محروم ہو سکتا ہے اس لیے اللہ تعالیٰ نے بغاوت و بدمعاشی پھیلانے والے عظیم جرموں کی سزائیں "جلا وطنی" کی سزا کو بھشتا مل کر کے مجرم باغی اور فساد کی جسمانی سزا سے بچ جانے کی راہ نکال دی ہے۔ یعنی اگر وہ قتل ہو گیا یا پھانسی بڑا گئی تو بات ہی ختم ہو گئی مگر اگر اسے زندہ رہنا ہے تو ہاتھ سے مجبور نہ ہو بلکہ ملک سے باہر نکل جائے۔ بھلا جس رحمن و رحیم اللہ تعالیٰ نے باغی اور فساد کی تک کے لیے یہ رعایت دی ہو۔ وہی اللہ چور کو کوئی رعایت نہیں دیتا اور بس ایک ہی حکم دیتا ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹ ڈالو! تب تو گویا چوری "بغاوت و بدمعاشی پیدا کرنے سے بھی بڑا جرم ہو گیا۔ حالانکہ ایسا کوئی صحیح الذمہ شخص نہیں سمجھ سکتا۔

قرآن نے "چور" کی سزا ہاتھ کاٹنا ہرگز مقرر نہیں کی ہے۔ اگر ایسے معمولی جرم پر اللہ تعالیٰ کو ایسی کڑی اور بے رحمانہ سزا دینی ہوتی تو وہ یقیناً زانیوں کی سزا ان کا خصلت کرنا

اور بھولوں کی سزا ان کی زبان کا سنا قرار دیتا تاکہ آئندہ وہ یہ جرم نہ کر سکیں۔ نیز اگر واقعی اللہ کی مرضی ہوتی کہ چور کو ایسی سخت سزا دی جائے تو یقیناً وہ یہاں پر نہ صرف یہ واضح کر دیتا کہ یہ "قطعید" زمان معصروالا ہو گا یا فرعون معصروالا؟ بلکہ ہمیں پر وہ تمام وضاحتیں بھی موجود ہوتیں جن کا لازماً موجود ہونا اور پر بیان کیا جا چکا ہے۔

در اصل یہاں "قطعید" محاورۃ استعمال ہوا ہے جس کا مطلب چور کو بے اختیار کر کے چوری سے مجبور کر دینا اور اصلاح حال کے مواقع ہم پہنچانا ہے۔ جس طرح ہم لوگ اپنے معاملات میں مجبور و بے اختیار ہو جانے پر بولتے ہیں کہ اب تو ہم اپنا ہاتھ کاٹ چکے، اور چور کو چوری سے مجبور کرنے یا "قطعید" کا حکم یا عمل محض چور کو جیل میں بند کر دینے سے قرار واقعی پورا ہو جائے گا۔ چاہے اس قید کی میعاد حسب حال یا حسب ضرورت چند دن ہو یا چند مہینہ یا چند برس۔ اور یہی ہو گا:

جن آؤ بعاً کسباً لکلاً من اللہ
یہ ان کے جرم کی سزا ہے اللہ کی طرف سے بطور روک کے۔

جیل میں بند کر دینے سے نہ صرف چور کو چوری کرنے کا موقع نہ ملے گا اور وہ اس سے رک جائے گا بلکہ اسی قید و بند میں اس کو اپنی اصلاح کا بھی موقع ملے گا۔ "الکلیل" سخت بیڑی کو کہتے ہیں۔ کذبین کی سزا کے ذکر میں ہے کہ:

ان لدینا انکلاً و جھیماً (۱۱۱)

ہمارے یہاں ان کے لیے سخت بیڑیاں ہیں اور دوزخ۔

بیڑی جس انسان کو پٹائی جاتی ہے تو اسے یا تو پاگل خانہ میں رکھی جاتا ہے یا جیل خانہ میں۔ مکذبین کو بھی جب بیڑی پٹائی جائے گی تو دوزخ میں ڈالا جائے گا۔ یہی "لکلاً من اللہ" ہو گا۔ یعنی اللہ کی طرف سے روک۔

اس طور پر چور کی سزا ماتھ کاٹنا نہیں بلکہ قید کرنا ہے۔ مصری حکومت کے سرکاری عاملانے

پسران یعقوب علیہ السلام سے جب بنیامین کی چوری اور اس کی سزا کے بارے میں دریافت کیا تھا کہ کیا ہونا چاہیے؟ تو ان لوگوں نے کہا تھا کہ:

فموجز آءوہ کذا لک بنجی الظلمین (۱/۱۵۰)
وہ شخص اپنی سزا آپ ہے۔ ہم لوگ تو ظالموں کو یہی سزا دیا کرتے ہیں۔

چنانچہ حضرت یوسف علیہ السلام نے بنیامین کو یہی سزا دی تھی۔ انھیں مصر میں روک لیا تھا اور گھر جانے کی آزادی سلب کر لی تھی اور یہی جیل کا مفہوم و مقصد ہے۔ فرق تھا تو صرف یہ کہ چونکہ مشیت الہی کے تحت وہ "چوری" نالشی تھی اس لیے یہ "قید" بھی نالشی تھی، اور وہ شاہی محل میں بطور مہمان رکھے گئے تھے۔ اگر بنیامین نے واقعی چوری کی ہوتی تو انھیں مصری جیل خانہ میں محبوس کیا جاتا۔

اس طور پر جس طرح قرآن نے یہ اشارہ کر دیا ہے کہ غلامانہ پنہ کا حقیر پیمانہ تک چرنے والا "چور" ہی کہلائے گا، اسی طرح یہ بھی بتا دیا ہے کہ "چور" کی سزا "جیل" ہوگی۔ یہی ہوگا قلعیدہ یعنی اس کو محبوس کر کے اس فعل سے روک دینا اور مجبور و بے اختیار بننے کے قید و تمنائی میں اصلاح کا موقع دینا۔

آپ غور کریں گے تو دیکھیں گے کہ قرآن نے بہت سے جرائم اور ان کی سزائوں کا ذکر کیا ہے مگر کسی اور جرم کی سزا "قید" نہیں بیان ہوئی ہے۔ اس لیے "جزا" یا کسبائے کما، کجوا اور کسی جرم و سزا کے سلسلے میں وارد نہیں ہوا۔ کیونکہ "چوری" کی سزا "قید" ہوگی اور میعاد سزا میر یا اس کا قائم مقام جرم و شہادت کے پیش نظر اپنی صوابدید سے متعین کرے گا اور جیسا جرم ہوگا ویسی میعاد سزا تجویز کرے گا۔ اور اگر چور اس جرم سے توبہ و استغفار کرے گا تو وہ رہا بھی کیا جائے گا۔ اسی لیے آگے فرمایا کہ:

فمن تاب من بعد ظلمہ و اعلم فان
اللہ یتوب علیہ ان اللہ عفور رحیم
سو جو شخص توبہ کرے اس ظلم کے بعد اور اپنی اصلاح برآباد ہو تو بے شک اللہ اس کی توبہ

الم تعلم ان الله له ملك السموات
والارض يعذب من يشاء و يعفو لمن
يشاء والله على كل شيء قدير (۳۶)

قبول کر لے گا۔ واقعی اللہ بڑا غفور رحیم ہے
کیا تم نہیں جانتے کہ یہ تمام آسمان و زمین اللہ
کی حکومت میں ہیں اور وہ جس کو چاہے سزا دے
اور جس کو چاہے معاف کر دے۔ اور اللہ

ہر چیز پر قادر ہے۔

سوچے کہ چوری کے سلسلے میں یہ سب کہنے کی کیا ضرورت تھی؟ اور اگر چور کا ہاتھ کاٹ
ہی دیا جائے گا تو توبہ اور اس کی "قبولیت" یا "اصلاح" اور "معافی" وغیرہ کا کیا سوال
پیدا ہوتا یا ہو سکتا ہے؟ ایک اور بات قابل خیال یہ ہے کہ پسران یعقوب علیہ السلام نے
چور کے لیے "ظالم" کا لفظ استعمال کیا تھا اور یہاں لمبی چوری کے لیے "ظلم" ہی کا لفظ استعمال
ہوا ہے جس کی معافی و اصلاح کا ذکر ہوا ہے۔ لہذا از روئے قرآن چور کی سزا سوائے قید و جس
کے دوسری کوئی ہو ہی نہیں سکتی اور اگر چور کو ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جائے گی تو وہ خدائی سزا
نہیں بلکہ فرعون کی سزا منظور ہوگی۔

خدا نے ہاتھ کاٹنے کی سزا باغی و فساد کی لیے اور صرف بغاوت و فساد انگیزی
کرنے والے کے لیے مقرر کی ہے بشرطیکہ وہ لمبی ملک میں رہے یا رکھا جائے اور اگر جلا وطن ہو
جائے یا کیا جائے تو وہ لمبی اس سزا سے محفوظ رہ سکتا ہے۔

امیر شکیب ارسلان
مترجم رئیس احمد جعفری

فرانس پر عربوں کی بلغار

(۲)

اس موضوع پر جو بہت زیادہ معتبر اور مستند کتابیں ہیں ان میں ایک تاریخ "استیلاء العرب علی اسبانیہ" ہے۔ اس کا مولف کانڈی (Comde) ہے۔ اس نے ان بہت سی عربی کتابوں سے پورا پورا استفادہ کیا جو اس کو ریال کے کتب خانہ میں یا دوسرے مکتبوں میں مل سکیں۔ چنانچہ اس کے بارے میں بے قائل یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اس نے صحیح ترین مصادر اور کاغذ سے فائدہ اٹھایا۔ لیکن ایک کوتاہی اس میں بھی تھی۔ یعنی اس نے اپنی کتاب میں بڑے اچھے مصادر سے فائدہ اٹھاتے ہوئے مواد کو کافی جمع کر لیا ہے۔ لیکن تیسرے واقعات و روایات نہیں کر سکا، اور غالباً اس کی وجہ یہ ہے وہ نقد و تحقیق کے فن سے نا آشنا تھا۔

ایک دوسری تالیف بھی ہے جس تک کانڈی کی رسائی نہیں ہو سکی۔ وہ ہے "مجموعہ رسائل مفیدہ فی ایضاح تاریخ ہسپانیہ"۔ ایام عرب کی اس تاریخ کے کھنڈے والے فاسٹیو باربون ہیں۔ خوش قسمتی سے

لے فرانسیسی زبان میں رہنے والے اس کتاب کے دو ترجموں کا ذکر کیا ہے۔ پہلا ترجمہ تھفین ہے جو موسیو اودی فری (A. O. Fré) کے قلم سے ہے۔ اور دوسرا دو مارلیس (De Marle) کے قلم سے۔

میں اپنی کتاب میں آگے چل کر دو مارلیس کے ترجمے اور حاشیے سے کچھ فائدہ اٹھاؤں گا۔ کانڈی جو دم مضبوط اور کثرت خطا کے اعتبار سے مشہور ہے۔ لیکن جو شخص اس سے بھی آگے ہے وہ ہے ہالینڈ کا مشہور مستشرق دوزی جے یو وین ہارن اور محقق اندلس پر حرف آخو قرار دیتے ہیں۔

اس کو دیال کے کتب خانہ میں انھیں ناقد اور بیش قیمت مخطوطات مل گئے۔ جن سے انھوں نے پورا فائدہ اٹھایا پھر انھیں کے نقش قدم پر چلتے ہوئے ماسدو (Masedo) نے تاریخ ہسپانیہ لکھی۔

فاسیلو باربون نے اپنی کتاب میں کانڈی کے مقابلہ میں زیادہ تحقیق و تمحیص کا کام کیا ہے۔

اس تالیف کی راہ میں جو مشکلات حاصل ہیں ان سے ہم ناواقف نہیں ہیں۔ لیکن اس کے باوجود اپنے امکان اور استطاعت کے مطابق پوری کوشش کر کے معلومات حاصل کر کے پیش کر رہے ہیں۔ جن غزوات عرب میں کوئی روایت یورپین مصنفین کے علاوہ کہیں اور نہیں ملی ہے اور ان کے سلسلہ میں بعید تر زمانہ کے مصنفین مارا تورٹی اور ڈان بڑکاسے ہم نے مدد لی ہے۔

اس کتاب میں جس اصول کو خاص طور پر ہم نے ملحوظ رکھا ہے وہ یہ ہے کہ وقائع اور حوادث کے سلسلہ میں شہادت معاصرین کے عہد کو اولیت دی ہے۔ یا ان لوگوں کے بیانات کو جو دوسروں کے مقابلہ میں زمانی اعتبار سے قریب ترین حیثیت رکھتے تھے۔ مسیحی مورخین کے روایات کے بارے میں اگر یہ کہا جائے کہ وہ ناقص ہیں تو ہم یہ کہیں گے کہ ان کے یہاں ایسے روایات بہت کثرت سے ہیں، اور روایات عرب بھی جن سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اور اگر کسی جگہ مسیحی اور عرب مورخین کے روایات میں تطابقی نہیں ہوتا تو ہم دونوں کو بیان کر دیتے ہیں، اور اپنی رائے ظاہر کرتے ہوئے اس روایت کو ترجیح دیتے ہیں جو عقل سے قریب تر ہو۔ جن سوالوں تک ہماری رسائی نہ ہو سکی، ان کے بارے میں ہم نے اپنے محض کا اعتراف کر لیا ہے اور ایسے مقامات کی نشاندہی کر دی ہے۔ مثلاً کانڈی نے کتب عرب سے بعض رعایتیں نقل کی ہیں۔ لیکن ان کے اصل تکسٹ پہنچنے میں ہمیں کامیابی نہ ہو سکی۔

اپنی کتاب میں ہم نے ان شعوب و قبائل کا ذکر بھی کیا ہے جو عربوں کے ساتھ مل گئے تھے اور عربوں

۱۵ Muratori سال وفات ۱۷۵۰ء۔ اس کا نام انطونیو تھا۔ یہ انریات کا مشہور مصنف تھا۔

۱۶ Don Baugnet اس کا نام ادائن ہے۔ یہ راہب تھا، تاریخ اس کا خاص فن تھا۔ فرانس کے

مشہور شراکین (Amiens) میں اس کی ولادت ہوئی۔ ۱۷۵۲ء میں وفات پائی۔

سے متحد ہو کر سارے یورپ کو خیریت قرآن کے ماتحت کر دینے کا فیصلہ کر چکے تھے۔ ہم نے ان سب کے لیے "ساراسین" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ یہ ایسا لفظ ہے کہ اس کی وجہ اشتقاق اب تک متعین نہیں ہو سکی۔ یا پھر "مور" کا لفظ استعمال کیا ہے جس سے مراد مغاربہ یعنی مغرب اقصیٰ کے باشندے ہوتے ہیں۔ یہ اس لیے کہ پہلے عربوں نے مغرب (افریقہ) کو فتح کیا اور یہیں سے وہ ہسپانیہ میں داخل ہوئے۔ اور اسی وجہ سے مغاربہ کہلاتے تھے۔ اس موقع پر یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہیے کہ جب مسلمان ارض فرانس پر تاخت و تاراج کر رہے تھے، شمالی اٹلی کی سر زمین ان کے قدموں سے پامال ہو رہی تھی۔ اور ہلا د سویز رلینڈ تک ان کی سپاہ پنج رہی تھی، انھیں کی بعض جماعتیں صقلیہ اور جنوبی اٹلی پر حکمرانی کر رہی تھیں۔ ان دونوں یورشوں میں کوئی تعلق نہیں تھا۔ لیکن ان کا ایک دوسرے سے متاثر ہونا یقینی تھا۔

یورپ کے ان تمام شہروں میں جہاں عرب داخل ہوئے خواہ طویل زمانہ تک ان کا قیام رہا یا، فقر و غنت کے لیے وہ ٹھہرے، ہر جگہ ان کے آثار موجود ہیں۔ جن سے ان کے حالات و کوائف کا اور ان کی تاریخ سیاسی کا کچھ نہ کچھ اندازہ ہو جاتا ہے۔ ان شہروں میں جو زائرا اور سیاح جاتے ہیں وہاں انھیں کئی قلعے نظر آئیں گے جنھیں عربوں نے اپنی حفاظت اور باشندگان شہر کی اطاعت کے لیے ہر طرح محفوظ و مستحکم بنایا تھا۔ بہت سی نہریں دکھائی دیں گی پُل نظر آئیں گے جو لوگوں کی یا فوجوں کی آمد و رفت اور سہولت کے لیے تعمیر کیے گئے تھے۔ بہت سی وادیوں میں کئی ایسے غار اور تہ خانے نظر آئیں گے جہاں وہ اپنا مالی غنیمت رکھا کرتے تھے۔ پہاڑوں کے مختلف گوشوں پر برج نظر آئیں گے جن سے آگ یا روشنی کے ذریعہ توحید حرکات کے لیے اشارات کا تبادلہ ہوتا رہتا تھا، اور اسی طرح کی بہت سی چیزیں۔

و قصے اور افسانے جنھیں ایسے راویوں نے بیان کیا ہے، جن کی نظر سے یہ حوادث نہیں گزرے تھے ان کے بارے میں ہمارا خیال ہے کہ یہ ان لوگوں کے ذہنی تخلیقات ہیں جو شجاعت اور دلیری کے واقعات اور مجہد و ریاست کی باتوں سے غیر معمولی شغف رکھتے تھے۔

جن قصوں کو راویوں نے بیان کیا ہے ان سے وقت کے بعض مورخین نے غلط نتائج اخذ کیے ہیں۔ مثلاً مسلمانوں کو پامین (Pamén) یعنی بت پرست کے نام سے یاد کرنا۔ اس کی وجہ

یہ ہے کہ عیسائیوں کی یہ عادت تھی کہ جمیع اہم سالانہ کو وہ بت پرست ہی کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ نیز ان قوموں کو جنہوں نے اہل فرانس سے جنگ کی یا عیسائیوں سے برسرِ پیکار ہوئیں، انہیں بھی انہوں نے بت پرستوں کا خطاب دیا۔ چنانچہ مسلمان بھی اس خطاب سے محروم نہ رہے۔ اس سلسلہ میں آثارِ دہبانی اور ہیا کل کو جو دوسروں کے بنائے ہوئے تھے مروجہ بت پرستوں کی طرف منسوب کر دیا۔

اسی طرح یہ واقعہ بھی ہے کہ جب شارلیمان کی شہرت کا آفتاب نصف النہار پر پہنچا، اور اس کی ناموری نے دوسروں ناموروں پر غلبہ حاصل کر لیا تو یہ افسانہ طراز راوی اٹھے اور انہوں نے شارلیمان کے زمانہ سے وہ حوادث متعلق کر دیے جو اس سے قبل واقع ہو چکے تھے چنانچہ جو دقائغ شارلی مارٹل کے زمانہ میں واقع ہوئے تھے انہیں عہدِ شارلیمان سے وابستہ کر دیا۔ بلکہ یہاں تک کیا کہ شارلیمان سے ان تمام لڑائیوں کو منسوب کر دیا جو فرنگیوں نے بلادِ مسلمین میں دسویں صدی عیسوی تک بلکہ گیارہویں صدی عیسوی کے آخر تک لڑی تھیں۔ یہ وہ زمانہ ہے جب اندلس کے مسلمانوں نے یوسف بن تاشفین شاہِ مرابطین کو مدد کے لیے بلایا تھا۔

غرض روایات کی تنقیح کی جائے تو اس طرح کی غلطیاں کافی ملتی ہیں۔ حدیہ ہے کہ مقدس ڈیٹس (Sainte Denys) کی مشہور تاریخ جو ہمارے اسلام کے نزدیک محبتِ کبریٰ کی حیثیت رکھتی ہے اس کی حقیقت بھی یہ ہے کہ یہ تواریخ مقدس بارہویں صدی عیسوی کے وسط میں لکھی گئی ہے اور لکھنے والوں نے اس میں وہ تمام کہانیاں اور داستانیں شامل کر دی ہیں جو اس زمانہ میں لوگوں کی زبان پر چڑھی ہوئی تھیں۔ حقیقت واقعہ یہ ہے کہ سولہویں صدی عیسوی سے پہلے تک تاریخ اور افسانے میں کچھ زیادہ فرق نہیں تھا۔ دونوں چیزیں ملی جلی تھیں۔

اب ہم اپنی کتاب کے اصل موضوع پر چند لفظ کہیں گے معاملہ صرف اتنا ہی نہیں تھا کہ بعض مجددِ داور مخصوص قطععات میں حملہ آور گزرتے ہوئے چلے گئے ہوں۔ بلکہ امر واقعہ یہ ہے کہ فرانس کی سرزمین پر جوشِ عرب فاتح اور کشورِ کشاکش کی حیثیت سے آئے اور مدتِ طویل تک مقیم رہے۔ پھر یہاں

سے آگے بڑھے، سافوائے پیچھے۔ پھر بے ماؤنٹ اور سویڈر لینڈ۔ یہاں انھوں نے مستحکم ترین قلعوں کی تعمیر کیا اور قلب یورپ میں اپنا جھنڈا گاڑ دیا۔ اور اصحاب انجیل، اصحاب قرآن کے سامنے کئی صدی کی طویل مدت تک کے لیے سرنگوں ہو گئے۔

ہم نے اپنی کتاب کو چار حصوں میں منقسم کیا ہے۔

پہلے حصے میں عرب حملہ آوروں کی اس برزش کا تذکرہ ہے جو انھوں نے اندلس سے نکل کر جبال بیراث کو پھیلانگتے ہوئے شروع کی تھی۔ یہ آٹھویں صدی عیسوی کا واقعہ ہے۔

دوسرے حصے میں عربوں کی ان بری اور بحری یورشوں کا تذکرہ ہے جو ۸۴۹ء کے لگ بھگ بردفانس پر انھوں نے کی تھیں۔

تیسرے حصے میں بتایا گیا ہے کہ بردفانس سے نکل کر مسلمان ڈوفینی، سافوائے، بے ماؤنٹ اور سویڈر لینڈ کس طرح پیچھے۔

چوتھے حصے میں غزوات عرب کے ان نتائج کا ذکر ہے جو ان سے مترتب ہوئے۔ فریخ مستشرق رینو نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں جو کچھ لکھا تھا اس کا خلاصہ سطور بالا میں ہم نے پیش کر دیا۔

رینو اپنی کتاب کا حصہ اولیٰ شروع کرتے ہوئے فرانس پر عربوں کے پہلے حملہ کا ذکر اور اربونہ اور لانغزوق سے ان کے اجراج کا واقعہ جو ۷۵۹ء میں پیش آیا تھا بیان کرتے ہوئے کہتا ہے: ”لیک عرب مورخ نے فتح ہسپانیہ کو ایک حدیث نبوی کا نتیجہ قرار دیا ہے۔“

لے عرب اے جبال ایرانس کہتے ہیں۔

لے رینو نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے کہ یہ حدیث معمری کی تاریخ اسپین میں موجود ہے اور یہ کہ اس کا تعلق نوحہ شاہی کتب خانہ میں ہے۔ اور یہ کتاب کئی اجزاء پر مشتمل ہے جسے مؤلف نے (باقی اگلے صفحہ پر)

عربوں نے افریقہ میں ایک ایسی قوم پائی جو بحال اطلس میں سکونت پذیر تھی۔ جسے بربر کہتے ہیں۔ یہ قوم بڑی سخت کوش، جابناز، محنتی اور حریت و استقلال کی عاشق تھی۔ اس نے قرطاجنہ سے اپنی آزادی کے لیے جنگ کی۔ اہل روم کے سامنے سپر انداز ہوئی۔ اس میں سے بعض لوگ یہودی مذہب کے پیرو تھے بعض عیسائی اور بعض بت پرست۔ یہ بربر اپنی ایک خاص زبان بھی رکھتے تھے جو عربی، عبری، اور فینیقی سے تکلم اور لب و لہجہ کے اعتبار سے بہت قریب تھی۔

عام اس سے کہ یہ بربر ان شوب کے پس ماندہ ہوں جو ارض کنعان و فینیقیہ سے آئے تھے، یا وہ لوگ ہوں جو چین سے جہتی تسط کے بعد فرار ہو کر یہاں آ گئے تھے۔ بہر حال عربوں اور بربروں کا لسانی تشابہ افریقہ میں حکومت عرب کے استقرار کا بہت بڑا عامل تھا۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عربوں کے فتوحات و مغازی میں بربروں نے پورے جوش و خروش کے ساتھ بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔

دکڑنہ صنف کا بقیہ حاشیہ

سولہویں صدی عیسوی میں تالیف کیا تھا۔ اسے جن کتابوں سے مرتب کیا گیا ہے ان تک ہماری رسائی نہیں ہوئی۔ لیکن ایک بات بہر حال ظاہر ہے کہ مؤلف کا مذہبی اس کتاب سے ناواقف تھا۔

دیکھو کہ کونسی معلوم لیکن اس کتاب کا نام ہے:

"نفع الطیب من خضن الاندلس الرطب و ذکر ما وزیر معالسان الدین ابن الخلیفہ" اس کے مؤلف ہیں علامہ احمد بن محمد بن احمد المقرئ المغربي التمسانی المالکی الامشقری رحمۃ اللہ - یہ کتاب عربی زبان کی ادب و تاریخ کی کتابوں میں نہایت معرکہ کی کتاب مانی جاتی ہے۔ ۱۰۲۷ء میں یہ لکھی گئی۔ یہ کتاب مؤلف نے حج بیت الاحرام اور زیارت مسجد اقصیٰ سے فارغ ہو کر شام میں بیٹھ کر لکھی۔

۱۔ دیکھو کہ اسے مقدمہ ابن خلدون سے لیا ہے۔

۲۔ دیکھو کہ یہ روایت بروکوب (Pracope) سے لی ہے۔

۳۔ یہ واقعہ بھی دیکھو کہ ابن خلدون سے لیا ہے۔

ادارۃ ثقافت اسلامیہ

ادارۃ ثقافت اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دور حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سر نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جاسکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر اترقی پذیر اور معقول نقطہ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف حبدیہ اور پرستہ جہانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصور راہت حیات کی مین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو لمبی وین قرار دے دیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک و مین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ وین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقاء حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز اہل قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظم پر آگئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیالات آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ اداران مطبوعات کو علمی معلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک فرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے معلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کو صحیح اندازہ ہو سکے۔

مطبوعات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حکمت رومی، مولانا جلال الدین رومی کے دوکار و نظریات کی عکاسہ تشریح۔ قیمت ۳۵۰ روپے
تشبیہات رومی: اس میں بہت تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ رومی صاحبان فطرت و لکش تشبیہوں

کے کام لے کر فلسفہ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت ۸ روپے
اسلام کا نظریہ حیات: مفید صاحب کی انگریزی کتاب 'اسلامک آئیڈیالوجی' کا ترجمہ قیمت ۸ روپے
مولانا محمد حنیف ندوی

مسئلہ اجتماع: قرآن سنت - اجماع - تعامل اور قیاس کی فقہی تدریج قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر
قیمت ۲ روپے

افکار غزالی: امام غزالی کے شاہکار احیاء العلوم کی تحفیں اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۵۰ روپے
سرگزشت غزالی: امام غزالی کی 'النقد' کا اردو ترجمہ۔ قیمت ۳ روپے
تعلیمات غزالی: امام غزالی کی بے نظیر تصنیف احیاء کے مطالب کی آزاد اور توضیحی تحفیں قیمت ۱۰ روپے
افکار ابن خلدون: عمرانیات اور فلسفہ تاریخ کے امام اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و
علمی خیالات و افکار کا ایک بھرپور قیمت ۲۵ روپے

عقلیات ابن تیمیہ۔
قیمت اخباری کاغذ ۴ روپے۔ سفید ۹ روپے
مکتوب برنی،
قیمت ۱۵۰ روپے۔

مولانا محمد جعفر بھلواری

اسلام دین آسان: محمد اکرم کے زمان کے مطابق دین آسان کی چیز ہے۔ اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی
ہے۔ قیمت ۲ روپے۔

مستقام سنت: وحی - حدیث - اتباع سنت - مسائل حدیث - اطاعت رسول - اس کتاب میں ان تمام
مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے

انتخاب حدیث: احادیث کا انتخاب۔ قیمت ۵ روپے
گلستان حدیث:
مؤرخہ انسانیت،

اسلام اور موسیقی، اسلام و سبقتی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی

نبت کیا رہا ہے۔ قیمت ۲۶۰۰ روپے

ازدواجی زندگی کے قانونی تجاویز: قیمت ۱۱۲۰ روپے

مسئلہ تعدد ازدواج: قیمت ۱۰۰ روپے تحدید نسل: قیمت ۷۰ روپے

اجتہاد و مسائل: ہر دو کے لیے اجتہاد اور بعیرت کی فردت ہے جس میں بہت سے مسائل کا

از سر نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲۱۰۰ روپے

زیر دستوں کی آقائی: مصنف کے مشہور مفکر و ادیب علامہ حسین کی معرکہ الآراء کتاب "الرد الحق" کا اردو

ترجمہ۔ قیمت ۳۶۰ روپے۔

الفخری: یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن طغلق کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۲۵۶۰ روپے

اسلام اور فطرت: قیمت ۲۶۲۰ روپے

بشیر احمد ڈار ایم۔ اے۔

حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق: اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ پیش کیا

گیا ہے۔ قیمت ۱۱۶ روپے۔

تاریخ تصوف: اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی

گئی ہے۔ قیمت ۲۵۶ روپے۔

مولانا مایس احمد جعفری

اسلام اور روادار محی: قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے

ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ

کیے ہیں۔ قیمت حصہ اول ۱۲۵ روپے۔ حصہ دوم ۱۵۰ روپے۔

سیاست شریعیہ: سیاست شریعیہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایات صیحو کی روشنی میں اسلامی حکومت

کا تشریح قیمت ۵ روپے۔

اسلام میں عدل و احسان: قرآن پاک اور احادیث نبوی سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہو رہا ہے۔ فقہانے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنا پیسہ۔ ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ قیمت ۶۵۰ روپے

قیمت اخباری کاغذ ۹ روپے۔ سفید کاغذ ۱۲ روپے

تاریخ دولتِ فاطمیہ:

شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے۔

تاریخ جمہوریت: جمہوریت کی مکمل تاریخ۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی۔ اے آنرز کے نصاب میں داخل ہے قیمت ۸ روپے
انڈونیشیا: انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ اس کتاب کے مطالعہ سے نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔ قیمت قسم اول ۱۰ روپے۔ قسم دوم ۷ روپے

سر سید اور اصلاح معاشرہ: معاشرہ کی اصلاح کے لیے سر سید کا مسعود کہاں تک کامیاب ہوا۔ یہ ہے مہربا

کتاب قیمت ۲۵ روپے

پاکستانی مسلمانوں کے رسوم و رواج: قیمت اخباری کاغذ ۵۰ روپے۔ سفید کاغذ ۶۰ روپے

۵ اسلام کی بنیادی حقیقتیں: اس کتاب میں ادارہ ثقافت اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۲ روپے۔ محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیق ادارہ) — اسلام اور مذاہب

عالم: مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ قیمت ۵۰ روپے ۴ روپے ۵ اسلام میں حیثیت نسواں: قیمت

۲۵ روپے ۵ اسلام کا نظریہ اخلاق: قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کی تشریح

قیمت ۲ روپے ۵ اسلام کا نظریہ تاریخ: قرآن کے پیش کردہ اصول تاریخ صرف غزشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ

موجودہ قوموں کے لیے بھی بعیرت افروز ہیں۔ قیمت ۲۵ روپے ۵ اسلام کا معاشی نظریہ: قیمت ۵ روپے ۵ اور ۶

۵ دینِ فطرت: دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے قیمت ۵ روپے ۵ اور ۶

۵ عقائد و اعمال: عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث۔ قیمت ۱۰ روپے ۵ مقام انسانیت:

خواجہ عبداللہ اختر (سابق رفیق ادارہ) — مذاہبِ اسلامیہ: مسلمانوں کے مختلف مذاہب

اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور فرقہ کے اسباب پر بحث قیمت ۶ روپے ۵ بیدل: قیمت ۵۰ روپے

۵ اسلام اور حقوقِ انسانی: قیمت ۵۰ روپے ۵ اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت: قیمت ۲۵ روپے۔ محمد رفیع الدین (سابق رفیق ادارہ) — قرآن اور علم جدید: قیمت ۶۱۵ روپے ۵ اسلام کا نظریہ تعلیم: قیمت ۵۰ روپے۔ دیگر تصانیف — تہذیب تمدن اسلامی: درشید اختر ندوی، قیمت حصہ اول ۱۶ روپے، حصہ دوم ۵۰ روپے، حصہ سوم ۷ روپے ۵ مسلم ثقافت ہندوستان میں: (عبدالمجید سالک) قیمت ۱۱۷ روپے ۵ مائٹر لاجپور (سید ہاشمی فیکہا) قیمت ۲ روپے ۵ مسلمانوں کے سیاسی افکار (درشید احمد) قیمت ۵۰ روپے ۵ اقبال کا نظریہ اخلاق (سعید احمد رفیق) قیمت جلد ۲ روپے، غیر جلد ۳ روپے ۵ مسئلہ زمین اور اسلام (شیخ محمد احمد) قیمت ۲۱۷۵ روپے ۵ سکھ مسلم تاریخ (ابوالامان امترسری) قیمت ۲۱۵ روپے ۵ گرنٹھ صاحب اور اسلام (ابوالامان امترسری) قیمت ۶۱۵ روپے ۵ اسلام اور تعمیر شخصیت (عبدالرشید) قیمت ۴۵۰ روپے ۵ اسلامی اصولِ صحت (مختار کریم فارانی) قیمت ۲۵۰ روپے تراجم — طب العرب (حکیم علی احمد نیر واسطی) ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب عربین میڈیسن، کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات قیمت ۵۵۰ روپے ۵ محفوظاتِ رومی (عبدالرشید بتم) یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ مافیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت محفوظات پر مشتمل ہے قیمت ۱۲۲۵ روپے ۵ حیاتِ محمد (ابوبی بی) امام خاں نوشہروی، مصر کے بچانہ نمونہ نگار انشا پر داؤد محمد حسین بیگل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ قیمت ۲۲۵۰ روپے ۵ فقہِ عمر (ابوبی بی) امام خاں نوشہروی، یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحب کی تالیف "رسالہ در مذہب فاروق اعظم" کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۴۵۰ روپے ۵ تاریخ تعلیم و تربیت اسلامیہ (محمد حسین زبیری) ڈاکٹر احمد شلیبہ مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی حدیث مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کے مفصل تاریخ ہے۔ قیمت ۷ روپے ۵ مجموعہ تفاسیر ابوسعلمہ اصفہانی (در فہم اللہ۔ یہ نصیر شاہ)، قیمت ۲۱۵۰ روپے ۵ موسیقی کی شرعی حیثیت (در فہم اللہ۔ یہ نصیر شاہ) قیمت ۲ روپے۔

انگریزی کتب کی فہرست صفحہ ۷۲ پر ملاحظہ ہو

سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

About Iqbal and His Thought by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. iv, 116. Rs. 5.00

Islamic and Educational Studies by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. iv, 126. Rs. 5.00

Studies in Aesthetics by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. xii, 219. Rs. 10.00

National Integration and Other Essays by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. iv, 153. Rs. 6.00

Islamic Ideology by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. xxiv, 350. Rs. 12.00

Islam and Communism by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. xii, 263. Rs. 10.00

Metaphysics of Rumi by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. viii, 157. Rs. 3.75

Life and Work of Rumi by *Afzal Iqbal*. Revised edition. Demy 8vo., pp. xv, 196. Rs. 10

Fundamental Human Rights by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. 17. Re. 0.75

Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. viii, 304. Rs. 10.00

Qur'anic Ethics by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. iv, 75. Rs. 2.50

Iqbal's Gulshan-i-Raz-i-Jadid by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. x, 77. Rs. 3.00

Development of Islamic State and Society by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. viii, 415. Rs. 12.00

Women in Islam by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. vii, 182. Rs. 7.00

Islam and Theocracy by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. 47. Rs. 1.75

Diplomacy in Islam by *Afzal Iqbal*. Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

Muhammad the Educator by *Robert L. Gulick, Jr.* Demy 8vo., pp. 117. Rs. 4.25

Some Aspects of Islamic Culture by *Dr. S. M. Yusuf*. Royal 8vo., pp. iv, 48. Rs. 2.50

Pilgrimage of Eternity, Eng. tr. of Iqbal's *Javid Namoh* by *Mahmad Ahmad*. Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00

Key to the Door by *Capt. Tariq Safina Pearce*. Royal 8vo., p. xii, 158. Rs. 7.50; Cheap edition: Rs. 4.50

Fancy of Mornings by *Dr. Muhammad Rafiquddin*. Demy 8vo., pp. iv, 44. Re. 1.

Islam in Africa by *Professor Mahmud Brelvi*. Royal 8vo., pp. xxxvi, 655. Rs. 22.40

ثقافت لاہور

ذوالحجہ ۱۳۸۵ (اپریل ۱۹۶۶)

جلد ۱۵ ————— شماره ۴
ادارۃ تحریر
مدیر اعلیٰ

مدیر
رئیس احمد جعفری
اداکین

محمد ضیف ندوی

محمد سعید شیخ

شاہد حسین رزاقی

محمد جعفر پھلواری

سالانہ، چھ روپے ————— فی پروجیکٹ: ۶۲ پیسے

ادارۃ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

تَرْتِيب

مقاله افتتاحیه

والدین پر اولاد کے حقوق
رشی احمد جعفری

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عظیم الشان حجرہ استاد عبدالرزاق فاضل
قانون اسلامی میں سزائیں ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ

مباحث علمیہ
احقرام انسانیت

۳۰

شخصیات
سیوان ضلع

عدد دفعه
سر سلا جنگ میوزیم
ڈاکٹر محمد حسن
۴۹

عالم اسلام
مغربی افریقہ کی مسلم ریاستیں

۶۰	سراج احمد ٹانڈوی	برجی ملتان
۶۷		مطبوعات اداہ

اولاد کے حقوق والدین پر

والدین کے حقوق پر آیات قرآنی بھی شاہد ہیں اور احادیث نبوی بھی، اور احکام فقہی بھی، اور حقیقت بھی یہی ہے کہ والدین کا اولاد پر جو حق ہے وہ اتنا عظیم اور اتنا بڑا ہے کہ کسی طرح سے اتر ہی نہیں سکتا۔ ماں باپ کی جتنی خدمت بھی کی جائے کم ہے۔ ان کی اطاعت واجب ہے۔ قرآن مجید میں وارد ہے،

وَلَا تَقْلُ لِهَٰمَا اِفٌ وَلَا تَمْتَرُ هُمَا وَقُلْ لِهَٰمَا قَوْلًا

یعنی ماں باپ سے اف تک نہ کرو، نہ ان سے ورشتہ طرز عمل اختیار کرو۔ ان سے میٹھی باتیں کرو۔ اور یہ احکام صرف مسلم والدین کے لیے نہیں ہیں غیر مسلم والدین کو بھی یہ حقوق حاصل ہیں۔ اب اس سے بڑھ کر کیا ہو گا کہ ان کے جذبات و احساسات کا پاس دلا جائے۔ غلطیوں میں مد نظر رکھا گیا ہے۔ والدین کے حقوق کا مسئلہ ایک مستقل مضمون کا طالب ہے اس پر پھر کبھی گفتگو کی جائے گی۔ اس وقت میں ایک دوسرے موضوع پر گفتگو کرنا چاہتا ہوں یعنی والدین پر اولاد کے حقوق۔

اسلام حقیقی معنی میں دین فطرت ہے اس نے سب کے حقوق متعین کر دیے ہیں اور ان تشادات کی روشنی میں کوئی بھی ظلم و جور کا شکار نہیں ہو سکتا۔

والدین پر اولاد کا ایک حق تو یہ ہے کہ وہ اس کی پرورش کریں، اس کی تربیت کریں، اسے زور تعلیم سے ماسختہ کریں، اس میں اسلامیات اور تعلیمیت کا جذبہ پیدا کریں، اسے مذہب اور احکام کا پابند بنائیں۔ اس کے اخلاق کی صحیح بنیادوں پر تعمیر کریں، اس

کی سیرت اور شخصیت کو ایسے سانچے میں ڈھالیں کہ بجا طور پر مرد مومن کا اطلاق اس پر ہو سکے۔

لیکن یہ وہ حقوق ہیں جن سے عام طور پر والدین واقف ہیں اور کسی نہ کسی درجے میں انھیں ادا بھی کرتے ہیں۔

مگر اولاد کا ایک حق ایسا ہے جسے عام طور پر والدین نظر انداز کر دیتے ہیں اور وہ ہے اولاد کے مابین انصاف اور عدل کا برتاؤ۔ اسلام اس چیز پر بھی زور دیتا ہے اور جدید نفسیات کی روشنی میں اسلام کی یہ تعلیم فطرت سے قریب تر ہے۔

میچ بخاری میں حضرت حصین بن عامر روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضرت عثمان بن بشیر کو سر منبر یہ کہتے ہوئے سنا کہ میرے والدین نے بچہ عطیہ مجھے دیا۔ اس پر عمرہ بنت رافعہؓ (حضرت عثمان بن بشیر کی والدہ) نے کہا کہ میں تمہارے اس فعل پر اس وقت تک راضی نہیں ہو سکتی جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (اس کے جواز کی) شہادت نہ دے دیں۔ میرے والد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور عرض کیا۔ ”میں نے اپنے بیٹے کو جو عمرہ بنت رافعہ کے بطن سے ہے کچھ عطیہ دیا لیکن اس نے مجھے مجبور کیا ہے کہ رسول اللہ! میں آپ کی تائید حاصل کروں۔

یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (میرے والد سے) پوچھا: ”کیا تم نے اپنے تمام بیٹوں کو ایسا ہی عطیہ دیا ہے؟“ (میرے والد نے جواب میں) کہا ”جی نہیں!“

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے) ارشاد فرمایا،

”اللہ سے ڈرو اور اپنی اولاد کے مابین عدل کرو!“

(یہ سن کر میرے والد) واپس آئے اور اپنا عطیہ واپس لے لیا۔

اولاد میں احساس کتری اس وقت پیدا ہوتا ہے جب وہ یہ دیکھے کہ اس پر اس کے

دوسرے بھائی یا بہن کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اس کی خواہش اور فرمائش کا زیادہ خیال رکھا جاتا ہے۔ ناز و نعم کا زیادہ حصہ دوسروں کو ملتا ہے اور اسے محروم رکھا جاتا ہے۔ بالآخر یہ احساس بنادیتا ہے، سرکشی، خانہ بیزاری، والدین سے بے تعلقی اور کبھی کبھی نفرت اور انتقام کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔

بے شک محبت پر کسی کا بس نہیں لہذا محبت میں عدل و انصاف کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ کوئی گھر شاید ہی ایسا ہو جہاں ہر بچے سے ماں باپ یکساں محبت کرتے ہوں۔ کسی کو ماں زیادہ چاہتی ہے کسی کو باپ۔ کوئی ایسا بھی ہوتا ہے جو ماں باپ دونوں کا زیادہ پیارا اور دلدار ہوتا ہے۔ یہ غیر اختیاری اور اضطراری فعل ہے۔ لہذا اس پر نہ احتساب کیا جاسکتا ہے نہ اعتراض۔ لیکن اعتراض، احتساب جس چیز کا کیا جاسکتا ہے وہ اولاد کے ساتھ غیر مساویانہ سلوک ہے۔ اور شرع نہ صرف اسے جائز اور مباح نہیں قرار دیتی بلکہ اسے غیر مستحسن اور ناپسندیدہ قرار دیتی ہے اور کسی حالت میں بھی اسے گوارا نہیں کرتی۔ امر واقعہ یہ ہے کہ اسلام کا کوئی حکم حکمت اور مصلحت سے خالی نہیں ہے۔ اولاد کے ساتھ غیر مساویانہ برتاؤ بھی اس ضمن میں آتا ہے۔ اس چیز نے بہت سے گھروں کو تباہ کر دیا ہے اور خانگی زندگی کو جہنم بنا دیا ہے۔ شروع شروع میں اس طرز عمل کے نتائج پورے طور پر سامنے نہیں آتے لیکن رفتہ رفتہ تھیلیاں پیدا ہوتی ہیں، براہمی اور اختیار سے باہر ہو جاتی ہیں۔ اور جب پانی سر سے اونچا ہو جاتا ہے تو کچھ سیناٹے نہیں بنتے۔ اولاد کے ساتھ غیر مساویانہ اور غیر عادلانہ سلوک کا ایک نتیجہ تو یہ ہوتا ہے کہ گھریلو زندگی مستقل کش مکش اور نزاع کی آماجگاہ بن جاتی ہے اور دوسرا نتیجہ یہ نمودار ہوتا ہے کہ جو اولاد غیر مساویانہ اور غیر عادلانہ برتاؤ کا ہدف ہوتی ہے اس کی صلاحیتیں ختم ہو جاتی ہیں، اس کی زندگی ایک مستقل عذاب بن جاتی ہے۔

اس میں احساس کمتر ہی پیدا ہو جاتا ہے جو ایک زندگی کو فارت اور تباہ و برباد

کر دینے کے لیے کافی ہے۔ جس سے دو ایک فرد کو یا گھر کو یا خاندان کو نقصان نہیں پہنچتا بلکہ پورا معاشرہ کسی نہ کسی حیثیت میں اور کسی نہ کسی صورت میں متاثر ہوتا ہے۔ اس کے عواقب اور نتائج ایک شخص تک یا ایک کھیت تک محدود نہیں رہتے بلکہ ان کی جڑیں پھیلی ہوئی ہیں اور بہت دور تک چلی جاتی ہیں۔ بعض اوقات ایک معمولی سی چیز جس کی بظاہر کوئی اہمیت نہیں ہوتی غیر معمولی ثابت ہوتی ہے اور اپنی اہمیت کے لحاظ سے دور رس اور تباہ کن نتائج کی حامل ہوتی ہے۔ یہ معاملہ بھی اسی طرح کا ہے۔

ضرورت ہے کہ اس مسئلے پر تجدد کی نگاہ سے غور کیا جائے اور طرز عمل سے گریز کیا جائے جو غیر انسانی بھی ہے اور غیر اسلامی بھی۔ ہمیں اگر مسلمان ہونے کا دعویٰ ہے اور ہم اسلام کے احکام کی روشنی میں اپنی زندگی بسر کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں اس پہلو پر بھی نظر رکھنی چاہیے اور کسی حالت میں اسے نظر انداز نہ کرنا چاہیے۔ اس میں دین کا بھلا بھی ہے اور دنیا کا بھی۔

قرآن کریم

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عظیم الشان معجزہ

استاذ عبد الرزاق فاضل

ترجمہ: محمد احسن علی خان ندوی

جب کچھ اعمال صالحہ کی تردید و اشاعت کا کام شروع کیا جاتا ہے تو وہ لوگ جو نفسانی خواہشات کا شکار، حب دنیا میں گرفتار، فسق و فجور کے غلبہ وادھوتے ہیں، وہ اس کی مخالفت کرتے اور اس کی راہ کا روڑا بنتے ہیں۔ اس وقت اللہ تعالیٰ معجزات عطا فرما کر اپنے انبیاء کی مدد فرماتا ہے جن کو دیکھ کر لوگوں کو ان کی نبوت و رسالت میں کوئی شک و شبہ نہیں رہتا۔

انبیاء کرام کی بعثت باسعادت اس وقت ہوتی ہے جب لوگ راہِ راست سے ہٹ کر اپنی بدکاریوں اور بد اعمالیوں کی وجہ سے ضلالت و گمراہی میں مبتلا ہوتے ہیں، اور جب انبیائے کرام مبعوث کیے جاتے ہیں تو یہی لوگ ان کو ایذا میں پہنچاتے ہیں اور ان کی تکذیب کرتے ہیں۔

”ہم نے سچے ہیں بنی اسرائیل سے عہد و پیمان اور ہم نے بھیجے ان کی جانب بہت

سے پیغمبر، جب کبھی ان کے پاس رسول ایسے احکام لائے، جن کو ان کے دل نہ

پاھتے تھے تو کتنوں کو بھٹلایا اور کتنوں کو قتل کرنے لگے۔“ (المائدہ: ۷۰)

”افسوس ایسے بندوں کے حال پر کبھی ان کے پاس کوئی رسول نہیں آیا جس کی

انھوں نے منہی نہیں اڑائی ہو۔“ (یسین: ۳۰)

معجزات کا ایسی چیزوں سے متعلق ہونا ضروری ہے جنہیں لوگ جانتے اور ان سے باخبر

اور آگاہ ہوں، اور یہ ان کے لیے ممکن ہو کر وہ انھیں اپنی بحث کا موضوع بنا سکیں، اور ان سے مطمئن و قانع ہو سکیں۔ اگر ایسا نہ ہو گا تو لوگ معجزات کو جنون و جادو تصور کریں گے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں جادو کا عام رواج تھا، اور لوگوں نے اس میں کافی مہارت بھی پیدا کر لی تھی۔ ان کی عیش و عشرت کی محفلوں، فرحت و انبساط کی مجلسوں، میلوں، ٹھیلوں میں بھری کرشمے دکھلائے جاتے تھے جنھیں دیکھ کر عقلیں دنگ رہ جاتیں اور انسان سراپا حیرت و استعجاب میں ڈوب جاتا۔

ان کے نزدیک سب سے مشہور طلسم دوریاں تھیں جو زمین پر گرتے ہی سانپوں، اژدہوں کا قالب اختیار کر لیتی تھیں، اسی وجہ سے موسیٰ علیہ السلام کے معجزوں میں سب سے مشہور معجزہ وہ عصا ہے جس کو انھوں نے جادو گروں سے مقابلہ کے وقت زمین پر ڈالا تو اس نے ایک عظیم اژدہ کا قالب اختیار کر لیا، اور ان کی ان تمام رسیوں کو نکل گیا جو سانپوں کی شکل میں تھیں۔ انھوں نے اس طلسم کو ختم کرنے کی بہت کوشش کی لیکن کامیابی نہ ہوئی۔ یہ دیکھ کر تمام جادوگر مجدد ریز ہو گئے اور موسیٰ علیہ السلام کے پروردگار "الہ العالمین" پر ایمان لے آئے۔

”موسیٰ علیہ السلام نے ان سے فرمایا کہ جو کچھ تم کو ڈانہ ہو (میدان میں)، ڈالو، سو انھوں نے اپنی رسیاں اور لٹھیاں ڈالیں اور کہنے لگے کہ فرعون کے اقبال کی قسم بے شک ہم ہی غالب آدیں گے، پھر موسیٰ نے اپنا عصا ڈالا۔ سو ڈالنے کے ساتھ ہی (اژدہ بن کر)، ان کے ماتر بنے بنائے دھندے کو نکلنا شروع کر دیا۔ سو یہ (دیکھ کر) جادوگر (ایسے متاثر ہوئے کہ) سب مجدد میں گر پڑے اور بکا بکا کر کہنے لگے کہ ہم ایمان لے آئے رب العالمین پر جو موسیٰ اور ہارون کا بھائی رب ہے۔“ (اشعار: ۶۳، ۶۸)

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا زمانہ طبی ترقی و عروج کا زمانہ تھا۔ اطباء نے امراض کی تشخیص علاج میں کافی ترقی و مہارت پیدا کر لی تھی، اور ان امراض کا علاج دریافت کر لیا تھا جن کا

علاج اس سے قبل ممکن ہی نہ تھا۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اپنے معجزہ کے ذریعہ کوڑہ کے ریح کو اچھا کر دیا کرتے تھے، اس حد تک ان کے طب نے ترقی نہ کی تھی اور اس سے بھی بڑھ کر انھوں نے مردہ کو زندہ کرنے اور مٹی سے پرندہ پیدا کرنے کا ایسا معجزہ پیش کیا جسے پیش کرنے سے دنیا آج تک قاصر ہے۔

”جب کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرمائیں گے کہ اے عیسیٰ بن مریم میرا انعام یاد کرو جو تم پر اور تمھاری والدہ پر ہوا ہے۔ جب کہ میں نے تم کو روح القدس سے تائید دی۔ تم آدمیوں سے کلام کرتے تھے گو دین لہجی اور بڑی عمر میں لہجی، اور جب کہ میں نے تم کو کتابیں اور حکمت، اور توریت اور انجیل کی تعلیم دی، اور جب کہ تم گاسے سے ایک شکل بناتے تھے جیسے پرندہ کی شکل ہوتی ہے میرے حکم سے اور پھر اس کے اندر بھونک مار دیتے تھے جس سے وہ میرے حکم سے پرندہ بن جاتا تھا، اور تم مادر زاد اندھے کو اچھا کر دیتے تھے، اور برص کے بیمار کو اچھا کر دیتے تھے میرے حکم سے، اور جب کہ میں نے بنی اسرائیل کو تم سے (یعنی تمھارے قتل و ہلاک سے)، باز رکھا، جب تم ان کے پاس دلیلیں لے کر آتے تھے پھر ان میں جو کافر تھے انھوں نے کہا تھا کہ یہ کھلے جادو کے سوا کچھ نہیں۔“ (المائدہ: ۱۱۰)

اسی طرح پیغمبر اسلام حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزے ایسے ہیں جنھوں نے آپ کی قوم کو مشہور و معروف کر دیا ہے۔ آپ کے معجزے دوسرے انبیاء و کرام کے معجزوں سے مختلف ہیں۔ ان کے معجزے وقتی ہوتے تھے جن کو لوگ فی الوقت دیکھتے تھے اور پھر راوی بیان و نقل کرتے تھے۔ لیکن پیغمبر اسلام حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزے تقدیر خداوندی کے تحت تا ابد باقی و ساری رہیں گے۔ وہ آج بھی ہمارے پاس ہیں جن طرح ہمارے اسلاف کے پاس تھے اور ہمارے اصحاب کے پاس رہیں گے۔

وہ ایسے مجرب ہیں جن سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے بنا، اور اسی پروردگار کو جاننے بغیر جس نے ”رحمۃ للعالمین“ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا۔ آگاہ و خبردار ہونا محال ہے۔

ہمارے آقا و مولا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم جن کو اللہ تعالیٰ نے جوانی کے گناہوں و لغزشوں سے محفوظ رکھا اور ہر طرح ان کی نگہداشت و نگرانی کی، وہ اپنے فانیہ اوقات دنیا، آسمان، صحرا، ستارے، چاند و سورج میں غور و خوض میں گزارتے تھے۔ آپ ہر سال ماہ رمضان کو فاحرا میں زندگی کے بھیلوں اور مشاغل سے کٹ کر بسر کرتے تھے، اور وہاں آپ کا تعلق صرف ان افکار و خیالات سے ہوتا جو آسمان و زمین کو محیط ہوتے۔ آپ کائنات کا مطالعہ کرتے۔ آسمانوں، ستاروں، چاند و سورج کے بارے میں سوچتے، رات و دن کا جائزہ لیتے جو ایک دقیق نظام اور ایک مخصوص رفتار سے محو سفر ہیں۔ وہ سوچتے کیا یہ کائنات یونہی عدم سے وجود میں آگئی؟ اور بلا واسطہ پیدا ہو گئی؟

اس زندگی کا کیا مقصد ہے؟ یہ بھیل جو مختلف اوصاف و رنگوں پر مشتمل ہیں جن کا مقصد ضروریات کو پورا کرنا اور اغراض و مقاصد کی تکمیل کرنا ہے، ایک مٹی سے پیدا کیے گئے اور ایک پانی سے سیراب کیے گئے ہیں۔ ان کو کسی خالق نے وجود بخشا ہے یا یہ بلا کسی خالق کے وجود میں آ گئے ہیں؟

یہ انسان کس نے اسے پیدا کیا، اور کس نے اسے علم و فکر سے آراستہ کیا؟ کس نے اسے آنکھیں، زبان، ہونٹ اور تمام اعضاء عطا کیے؟ کون اس کو موت دیتا ہے؟ موت حیات کی کیا حکمت ہے؟

آپ یہ سب سوچتے اور کف افسوس ملتے اور کہتے ”مائے ناواقفیت و جہالت“ کیا لوگ لات و عزیزی، بھیل و منات کی پرستش کرتے رہیں گے؟ کیا وہ ان مجبور و کی عبادت

بندگی کرتے رہیں گے جن کو انھوں نے تراشا ہے؟

یہ خدا اور محبوب کیا کر سکتے ہیں؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ سب سوچتے رہے اور ان کی غور و فکر کا دائرہ دوز بروز وسیع ہوتا گیا۔ وہ عبادت و ریاضت کرتے، اپنے اطراف کا جائزہ لیتے اور سوچتے کہ کسی خالق و معبود کا وجود ناگزیر و بلاشبہ ہی ہے۔ آپ کی یہی کیفیت ایک عرصہ تک رہی، اس کے بعد آپ سچے خواب دیکھنے لگے جن کی تعبیر صحیح اور جو ہو نکل آتی تھی۔

۵۸ رمضان ۶۱۰ء میں آپ پر وحی اس طرح نازل ہوئی کہ ایک فرشتہ ہاتھ میں ایک صحیفہ لیے حاضر ہوا، اور آپ سے کہا پڑھیے، آپ نے جواب دیا کی پڑھوں؟ تین مرتبہ یہی تکرار ہوئی۔ پھر اس فرشتہ نے آپ کو لپٹا لیا، آپ کو ایسا محسوس ہوا کہ گویا سانس رک رہی ہے، گلا گھٹ رہا ہے۔ اس نے یہ عمل تین مرتبہ کیا۔ پھر فرشتہ نے کہا شروع کیا:

”سبحہ عنبر آب پر جو قرآن (نازل ہوا کرے گا) اپنے رب کا نام لے کر پڑھا کیجیے جس نے مخلوقات کو پیدا کیا، جس نے انسان کو سخن کے لوتھڑے سے پیدا کیا۔ آپ قرآن پڑھا کیجیے اور آپ کا رب بڑا کریم ہے جس نے قلم سے تعلیم دی اور انسان کو ان چیزوں کی تعلیم دی جن کو وہ نہ جانتا تھا۔“

(العلق - ۱-۶)

یہ قرآن کی ابتدائی آیتیں تھیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عظیم انسان ”معجزہ“ جو عرب کی اس زبان میں نازل ہوئی جو فصاحت و بلاغت اور ارتقا و عروج کے اعلیٰ میار کو پہنچ گئی تھی۔ ادب و شعر میں ترقی کی وجہ سے مجلسیں و محفلیں منعقد ہوتیں اور بازار بھرتے تھے۔ یہ آیتیں ایسی تھیں جنہیں نہ تو نشر کیا جاسکتا تھا اور نہ ہی نظم، نہ بھیج کیا جاسکتا تھا اور نہ ہی سخیلا جیت۔“

اس کے بعد سب سے پہلے آیات قرآنی کا نزول زمانہ کی ضروریات، وقت کے تقاضے

اور انسانیت کے لیے تشریحی امور کی حاجت کے مطابق ہونے لگا اور نزول قرآن کا یہ سلسلہ تیس سال کی مدت میں ختم ہوا۔ قرآن کا ثلث حصہ تو مکہ میں اور ربع حصہ مدینہ میں نازل ہوا اس کی آخری آیت یہ ہے :

”آج میں نے تمہارے لیے دین کو کامل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت پوری کر دی اور تمہارے لیے اسلام کو بطور دین کے پسند کر لیا۔ (المائدہ، ۳)

قرآن کی کل سورتوں کی تعداد ۱۱۴، کل آیتوں کی تعداد ۶۲۶۶ ہے۔ اس میں اب تک نہ تو ایک آیت میں تحریف، نہ ایک حرف کی تخفیف اور نہ ہی ایک لفظ کی تزدید ہوئی ہے۔ وہ ایک خزانہ کی طرح جو وہ سو سال تک رہا اور تا ابد رہے گا۔ جس نے طالب علم، طالب حکمت اور طالب فن اور وہ تمام جو اس سے استفادہ کرنا چاہیں گے مستفیض ہوتے رہیں گے۔ جس وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی۔ قرآن ”کتاب وحی کے تحریر کردہ مختلف صحیفوں اور حفاظ کے قلوب میں محفوظ تھا۔ حضرت ابو بکرؓ نے ان صحیفوں کو جمع کر کے اپنے پاس محفوظ کر لیا۔ حضرت عثمانؓ نے اس کو ایک مصحف کی شکل دے دی۔ یہ وہی مصحف ہے جس کو ہم اور آپ آج پڑھتے ہیں۔ قرآن کریم ایک معجزہ ہے۔“

جتنا بھی زمانہ گزرتا جاتا ہے اس کے رموز و نکات ظاہر ہوتے جاتے ہیں۔ وہ فصاحت و بلاغت کے اس اعلیٰ معیار پر ہے جس کی مثال نہ تو عرب کے اسلوب میں ہے اور نہ ہی ان کی زبان اس اعلیٰ معیار کو پہنچ سکتی ہے۔

اس کا اسلوب بیان نادر اور متقاطع و مفاصل اچھوتے ہیں۔ وہ عرب جو فصاحت و بلاغت کے امام تھے ان کی عقلیں بھی اسے دیکھ کر دنگ رہ گئیں۔

قرآن کریم نے بہت سی خبروں و واقعات کی اطلاع دی جو صحیح نکلیں۔ اس نے گذشتہ صدیوں میں ہلاک شدہ امتوں اور ان واقعات و حوادث کے متعلق بھی بتلایا جن کا تاریخ میں ذکر نہ تھا۔ اس نے عصر حاضر کے متعلق بھی بہت سے انکشافات کیے جو

صحیح و درست ثابت ہوئے اور جود ہے ہیں۔

یہ بھی اس کا اعجاز ہے کہ اسی کا پڑھنے والا اکتا نہیں، اور سننے والا گھبراتا نہیں۔ بلکہ تکرار محبت میں اضافہ کا سبب ہوتی ہے اور اپنے یا دکرنے والے کے لیے بہت ہی سہل و آسان ہے۔ خداوند قدوس نے اس کو حفظ کرنے والے کے لیے بہت ہی سہل کر دیا ہے۔ قرآن کے پڑھنے اور سننے والے پر جو خوف و درہشت طاری ہوتی ہے وہ اس بات پر بین دلیل ہے کہ وہ خداوند قدوس کی طرف سے نازل کر دہ ہے۔

قرآن دنیاوی و اخروی دونوں اصولوں پر مشتمل ہے۔ اس میں دینی تشریحات اور اخروی مقدمات ہیں۔ اس میں ایسے علوم بھی ہیں جن کے معنی اب تک مخفی ہیں جن میں سے بعض کے معنی علم حدیث نے ظاہر کیے ہیں اور بعض اب تک پردہ اخفایں ہیں۔ قرآن میں زندگی و صحت کے اصول کے ساتھ وراثت، معاش، زراعت، ہندسہ (فن تعمیر و انجینئرنگ) اور ادب الطبیعیہ اور انسانی آداب کے اصول ہیں۔

اب ہم قرآن کے بارے میں بعض مغربی علما کی رائے پر اکتفا کرتے ہیں۔
ڈاکٹر مورلیس انفرنس لکھتے ہیں:

”قرآن وہ افضل ترین کتاب ہے جس کو خداوند قدوس نے انسانوں کے لیے نازل کیا ہے۔ یہ ایک ایسی کتاب ہے جس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔“
ڈاکٹر ہنری وی کا ستری لکھتا ہے:

”قرآن ایک ایسی کتاب ہے جو افکار و خیالات پر بھاجاتی ہے اور دلی کی گہرائیوں میں اثر انداز ہوتی ہے۔ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی رسالت پر دلیل بنا کر نازل کی گئی ہے۔“

اکیں لوازون لکھتا ہے:

”محمدؐ نے دنیا کے لیے ایک ایسی کتاب چھوڑی ہے جو فصاحت و بلاغت کی

نسانی اور اعلیٰ اخلاق کا مجموعہ ہے۔ وہ ایک مقدس کتاب ہے۔ موجودہ علمی مسائل میں کوئی بھی مسئلہ، اور جدید انکشافات میں کوئی انکشاف ایسا نہیں جو اسلامی تعلیمات سے ٹکرائے۔ قرآنی تعلیمات اور فطری قوانین میں کامل اتحاد ہے۔“

جو کہ مکتبہ ہے:

”قرآن کی تمام تعلیمات عملی اور فکری ضرورتوں کے مطابق ہیں۔“
کیونکہ مکتبہ ہے:

قرآن اس عظمت و مجد کے ساتھ آج بھی دنیا میں موجود ہے جس طرح آج سے چودہ سو سال قبل تھا۔ اس میں کسی بھی کمی بیشی کی گنجائش نہیں۔ اس میں بعض رموز و مضامین ہیں۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ ان کا ظہور اگلے زمانہ میں ہوگا۔“
جس میں مندرجہ اپنے مقالہ میں لکھتا ہے:

شاید قرآن ان چند کتابوں میں ہے جو انتہائی پابندی و تاکید کے ساتھ دنیا میں خوب خوب پڑھی جاتی ہیں۔ وہ شخص جو اس پر ایمان رکھتا ہو اس کے لیے اس کا یاد کرنا انتہائی سہل و آسان ہے۔ وہ ایک ایسی کتاب ہے جو روزمرہ کی زندگی پر بہت اثر انداز ہوتی ہے۔ زمانہ قدیم کی طرح وہ زیادہ طویل نہیں۔ اس کا اسلوب بیان دل کش و شیریں ہے اور وہ شعر کے بالمقابل شعر سے زیادہ قریب ہے۔ یہ اس کے امتیاز میں سے ہے کہ جب اس کو سنا جاتا ہے تو دل خوف زدہ ہوتا اور ایمان میں نمو و زیادتی ہوتی ہے۔ پھر کہتا ہے:

”یہ بات بھی غور طلب ہے کہ قرآن اپنی ان تعلیمات پر زیادہ زور دیتا ہے جن کا تعلق لوگوں کے معاملات سے ہے۔ یہ ایک عداکی عبادت اور عملی تعلیمات میں ایک تعلق ہے۔ قرآن کو تمنا ایک ایسی کتاب بنایا گیا ہے جس پر عمل سیرا ہو کہ

لوگ اخروی سعادت حاصل کر سکتے ہیں۔

یہ ہے قرآن کریم، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا زندہ معجزہ، اللہ تعالیٰ نے اس کے بارے

میں فرمایا ہے:

”اگر تم کچھ عجیبان میں اس کتاب کی نسبت جو ہم نے نازل فرمائی ہے اپنے بندہ خاص پر تو، اچھا پھر تم بنا لاؤ ایک محدود ٹکڑا جو اس کا ہم پلہ ہو اور بلاو اپنے حمایتیوں کو جو خدا سے الگ تجویز کر رکھے ہیں، اگر تم بچے ہو۔ پھر اگر تم یہ کام نہ کر سکے، اور قیامت تک بھی نہ کر سکو گے تو پھر ذرا نیچے رہو دو زرخ سے جس کا ایندھن آدمی اور پتھر ہیں۔ تیار ہوئی رکھی ہے کافروں کے واسطے۔“ (البقرہ ۲۳)

”تو پھر کیا پھر قرآن میں غور نہیں کرتے اور یہ اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتا تو اس میں بکثرت اختلاف پاتے۔“ (سورہ نسا ۸۲)

”آپ فرمادیجئے کہ اگر تمام انسان اور جنات سب اس بات کے لیے جمع ہو جاویں کہ ایسا قرآن بنا لادیں تب بھی ایسا نہ لاسکیں گے اگرچہ ایک دوسرے کا مددگار بھی بن جائے۔“ (الاسراء: ۸۸)

”اگر ہم قرآن کو کسی پٹا پر نازل کرتے تو بڑے مخاطب (تو اس کو دیکھتا کہ خدا کے خوف سے ب جاتا اور پھٹ جاتا اور ان مضامین عجیبہ کو ہم لوگوں کے دافع کے لیے بیان کرتے ہیں تاکہ وہ سوچیں۔“ (الحشر: ۲۱)

”اور یہ قرآن اختراع کیا ہوا نہیں ہے کہ غیر اللہ سے صادر ہوا ہو۔ بلکہ یہ تو ان کتابوں کی تصدیق کرنے والا ہے جو اس کے قبل نازل ہو چکی ہیں اور احکام ضروریہ (الہیہ) کی تفصیلی بیان کرنے والا ہے اور اس میں کوئی بات شک و شبہ کی نہیں۔ وہ رب العالمین کی طرف سے نازل ہوا ہے۔ کیا یہ لوگ یوں کہتے ہیں کہ اپنے اس کو اختراع کر لیا ہے تو آپ کہہ دیجئے کہ اس کے مثل ایک ہی سورۃ (بنا) لاؤ، اور (ایکے نہیں) جس میں غیر اللہ کو بلا سکواں کو مدد کے لیے بلاو، اگر تم بچے ہو۔“

قانون اسلامی میں سزائیں اور اجتماعی جہانات

ترجمہ: مولانا حبیب ریحان ندوی

جہاد کے سلسلے میں اس طریقے سے الجبار نے اور اپنی جان کو اللہ کے لیے خرچ کر دینے کے مطالبے نے لوگوں کے دلوں میں ایک خاص اثر پیدا کیا اور یہی وجہ ہے کہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ ایک شخص حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم سے احد کے دن پوچھنے لگا کہ اگر میں قتل ہو جاؤں تو کہاں جاؤں گا؟ آپؐ نے فرمایا، جنت میں۔ اس شخص نے اپنے ہاتھ سے کھجوریں تک پھینک دیں جو کھار ہا تھا اور قتال میں مشغول ہو گیا تاکہ شہید ہو گیا۔

میں اس سلسلہ کی کئی مثالیں پیش کر سکتا ہوں۔ مثلاً گسود کا حرام ہونا، طلاق کا قانون، میراث کا مسئلہ، گواہی کا نہ پھینانا وغیرہ۔ لیکن اختصار کی وجہ سے انہیں پرکتھا کر تا ہوں کہ قانون اسلامی کی خصوصیت انہیں سے نمایاں ہو جاتی ہے۔

اس اسلامی قانون کے علاوہ کسی بھی وضعی قانون میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ تمام قانون ساز ایک وضاحتی نوٹ لکھتے ہیں جس میں قانون بنانے کے اسباب اور جو طریقے اس میں استعمال کیے گئے وہ بیان کرتے ہیں۔ نیز قانون کی غرض بیان کی جاتی ہے لیکن اس تمہیدی وضاحتی نوٹ اور اسلام کے تمہیدی تربیتی طریقوں میں بڑا فرق ہے۔ اسلام ان میں منفرد ہے۔ ان کو برعکس کر مخاطب تسلیم کر لیتا ہے کہ قانون اسلامی میں عدل و عداوت دونوں کو ملحوظ رکھا گیا ہے، اور اللہ کی رضا مندی و قبولیت ان قوانین کے ساتھ ہے، اور دنیا و آخرت کی کامرانی بھی اسی پر عمل پیرا ہونے میں ہے۔ اس سب کے بعد کونسی ایسی چیز باقی رہ جاتی ہے

جو قانون شکنی پر آمادہ کرے۔

اسلامی قانون میں سزا دینا وی و اخروی ہے

کھلی بات ہے کہ قانون ان چند قواعد کا نام ہے جو اجتماعی تعلقات دروابطہ کو جوڑتے ہیں اور جن کے ذریعہ رعایا کے تمام حقوق کی نگہبانی ہوتی ہے۔ لیکن یہ بات بھی معلوم ہے کہ تمام وضعی قوانین کی سزائیں ہمیشہ صرف دنیاوی ہی ہو سکتی ہیں کیونکہ قانون سزا کے اختیار میں دنیا کے علاوہ آخرت کا کچھ حصہ بھی نہیں ہے اور اس وجہ سے جو شخص دنیا میں قانون کی نظر سے بچ گیا وہ اپنی سزا پانے سے بچا رہا۔

لیکن آسانی قانون جس کی سب سے اعلیٰ شکل اسلامی قانون ہے اس کا کمال یہ ہے کہ وہ انسان کو دنیا و آخرت دونوں میں سزا دیتا ہے اور ہمیشہ آخرت کی سزا دنیا سے زیادہ ہوتی ہے اور اس وجہ سے مسلمان دل کے جذبے اور اندرونی خواہش کے مطابق خود بخود احکام الہی کی اطاعت کرنے کا خواہاں اور قانون شکنی سے باز رہے اور اندھیرے اجالے سب جگہ آخرت کے عذاب کے ڈر سے گناہ سے بھاگتا ہے۔ واضح بات ہے کہ جو قانون کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ سے بنایا گیا ہو اس کی یہی شان ہونی چاہیے۔ اسلام فرد و معاشرہ کی اصلاح کرنا چاہتا ہے، ساتھ ہی ساتھ ایک ایسی مثال اور پاک سوسائٹی کو جنم دینا چاہتا ہے جس میں دین و اخلاق کے خلاف ایک قدم بھی نہ اٹھنے پائے، ایک ہاتھ بھی نہ بڑھنے پائے، ایک پلک بھی نہ پھپکنے پائے، اور اسی بنیاد پر قانون اسلامی کسی بے راہی اور بد اخلاقی کی اجازت کسی کو نہیں دے سکتا۔ اسلام نے صرف پاک سوسائٹی بنانے پر اکتفا نہ کیا بلکہ فرد و معاشرہ دونوں کی سادت و کامیابی کی فکر صرف اس دنیا میں بھی کی اور اسی لیے انسان کو انسان کے حقوق سے آگاہ کیا اور حقوق العباد کو حقوق اللہ کے برابر کا درجہ دیا۔

قانون اسلامی کا اجتماعی رجحان

اسلامی قانون فرد و معاشرہ دونوں کی اصلاح کرتا ہے۔ لیکن اس کے تمام رجحان اجتماعی ہیں۔ ہم نے اشتراکی کا لفظ جان بوجھ کر اس لیے استعمال نہیں کیا کہ اس لفظ کے معنی اقتصاد کے ساتھ مخصوص ہو گئے ہیں۔ اجتماعی رجحان سے مراد وسیع معنی میں جن میں تمام حقوق و واجبات کے ساتھ مال کا عنصر بھی آجاتا ہے۔

اس قانون کا اجتماعی رجحان ہر جگہ صاف نظر آتا ہے۔ عبادات جس میں اللہ کا تعلق بندے سے ہے یا معاملات جن میں بندوں کا تعلق بندوں سے ہے، ان دونوں صورتوں میں شریعت اسلامیہ فرد کی اصلاح کے ساتھ ساتھ معاشرہ کی اصلاح پر بھی پورا زور دیتی ہے۔ اس کی مثالیں بے شمار ہیں جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج وغیرہ کی شرعی حکمت، تجارت کا حواز، سود کی حرمیت، پڑوسی کے حقوق، وفائے عہد، شادی کا حواز، زنا کی ممانعت، لگن ہوں پر حدود و شرعیہ کا قیام وغیرہ ان سب میں قانون اسلامی کا اجتماعی رجحان غالب ہے اور سوسائٹی میں فساد و بد اخلاقی کو ہر قیمت پر روکتا ہے۔

مثال کے طور پر شوہر کے حقوق میں سے یہ ہے کہ بیوی اس کی اطاعت کرے تاکہ دونوں ایک دوسرے کے لیے باعث سکون ہوں۔ گھر جنت کا نمونہ ہو۔ لیکن اس حق کو اللہ تعالیٰ نے اس طرح مفید کر دیا کہ عورت کو نقصان یا تکلیف نہ ہو۔ اگر ایسا ہوا تو قاضی اس حق کو ختم کر دے گا اور حق تلفی کی سزا بھی دے گا، اور نقصان و تکلیف کے احوال میں عورت کو اس بات کا حق دیا ہے کہ طلاق لے سکتی ہے۔

گو آیت طلاق رجم کی صورت میں ہے لیکن اس آیت میں بیان کیا ہوا قاعدہ پوری ازدواجی زندگی کے لیے مشعل راہ ہے۔ مثال کے طور پر رعایا کا حق یہ ہے کہ وہ حاکم کی اطاعت کریں لیکن حاکم کو مطلق العنان نہیں چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ جو چاہے

کرے بلکہ اطاعت کی شرط یہ ہے کہ حاکم امت و وطن کی مصلحت کے لیے کام کرے۔
 حضورؐ کا ارشاد گرامی ہے:

السمع والطاعة علی المرء المسلم فیما احب واکره ما لم یؤمر
 بمعصیہ فان امر بمعصیہ فلا سمع ولا طاعة۔

سننا اور اطاعت کرنا ہر محبوب و مکروہ چیز میں ہے جب تک اس کو گناہ کا
 حکم نہ دیا جائے لیکن اگر معصیت کا حکم دیا جائے تو پھر سمع و طاعت نہیں۔
 اسی طرح حضرت ابو عبیدہ بن الجراح سے روایت ہے کہ گاؤں کے کسی آدمی نے
 ان سے امت کے مال میں سے کچھ مانگا۔ انھوں نے فرمایا میں ہرگز اس وقت تک نہیں
 دوں گا جب تک کہ شہر والوں کو نہ دوں۔ پس جس کو جنت کی خوشبو سونگھنی ہے اس کو جماعت
 سے اپنا رشتہ جوڑنا چاہیے۔ اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا فرمان ہزین حصین کے
 نام ہے کہ فوج کو فرائض خداوندی کی ادائیگی کا حکم دو اور گاؤں والوں کی فکر سے زیادہ
 شہر والوں کی فکر و خیال کر دو کیونکہ وہ نہ مسلمانوں کے اجتماعوں میں حاضر ہوتے ہیں نہ ان
 کی عیدوں کو دیکھتے ہیں۔

اسی طرح امام ابو یوسف کتاب الحراج میں رقمطراز ہیں کہ جس وقت عراق و شام
 فتح ہوا تو صحابہ کے ایک بڑے گروہ کی رائے تھی کہ زمین کو فائقوں کے اندر تقسیم کر دیا جائے
 لیکن حضرت عمرؓ نے زمین کو اس کے مالکوں ہی کے قبضے میں دے کر ان سے جزیہ و خراج
 وصول کیا اور اس طرح عام مسلمانوں کی اجتماعی مصلحت کو شخصی مصالح پر ترجیح دی اور یہ
 حضرت عمرؓ کی رائے ان صحیح دایوں میں سے تھی جن کی توفیق اللہ تعالیٰ ان کو اکثر اوقات
 دیا کرتا تھا۔

اسی طرح یہ بات بھی مسلم ہے کہ مالک کو اپنی ملک پر پورا تصرف و اختیار ہے اگر
 وہ چاہے تو اس کو فروخت کر سکتا ہے جس طرح خریدنے والے کو پورا اختیار ہے کہ وہ جو

چاہے خرید سکتا ہے لیکن اس کے باوجود اجتماعی فوائد و مصالح کی بنا پر شریعت نے پڑوسی کے لیے حق شفعہ کا قانون بنایا اور اس کو یہ حق دیا کہ وہ قانون کے زور سے ایسی خرید و فروخت کو نحو کر سکتا ہے اور خود خرید سکتا ہے اور یہ اس وجہ سے کہ اسلامی قانون کسی دوسرے کو بلا وجہ نقصان نہیں پہنچانا چاہتا۔

شریعت اسلامیہ ہر حق و اس کے حق کا اعتراف کرتی ہے اور اس کی حفاظت بھی اور اس کو اس بات میں آزاد بھی چھوڑتی ہے کہ وہ اپنی ملک میں تصرف کرے لیکن صرف اس شرط کے ساتھ کہ اگر حق والا اپنے حق کو استعمال کرے تو کسی دوسرے کا اس سے نقصان نہ ہو اور یہ اس وجہ سے کہ اسلامی قانون معاملات کی اصل ”لا ضرر ولا ضرار“ نہ نقصان دینا اور نہ نقصان اٹھانا ہے۔ اس لیے بعض اوقات بڑے نقصان سے بچنے کے لیے چھوٹا نقصان برداشت کرنا پڑتا ہے اور اس قاعدے کی دوسے دونوں کا فائدہ ہوتا ہے اور یہی اسلامی قانون کا وہ اجتماعی ذہن ہے جس نے اس کو ہمیشہ کے لیے معائنہ کی فلاح و بہبود کا ضامن بنا دیا۔

اس قاعدہ کی عملی شکل یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے کھیت میں پانی پہنچنے کا طریقہ صرف یہ ہو کہ کسی دوسرے کی زمین میں سے پانی گزرنا ناگزیر ہو تو شریعت اسلامیہ قانون کے زور سے اس شخص کے کھیت میں پانی پہنچائے گی۔

یحییٰ بن آدم القرشی کا بیان ہے کہ ضحاک بن خلیفہ الانصاری کی زمین میں پانی صرف اس صورت میں پہنچ سکتا تھا کہ محمد بن مسلمہ کے باغ میں سے ہو کر گزرے۔ محمد نے اپنے باغ میں سے پانی گزرنے کی اجازت نہ دی۔ ضحاک حضرت عمر فاروقؓ کے پاس آئے اپنی مشکل کی گرہ کشائی چاہی۔ آپ نے محمد بن مسلمہ سے پوچھا کہ اس میں تمہارا کچھ نقصان ہے؟ انھوں نے کہا کچھ نہیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا اللہ کی قسم اگر پانی پہنچنے کے لیے تمہارے پیٹ کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہ ہوتا تو میں اس پر سے پانی گزراتا۔ پھر آپ نے حکم نافذ کیا اور پانی پہنچایا۔

ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے محمد بن مسلمہ سے یہ کہا کہ اس میں تمہارا فائدہ ہی ہے۔ پہلے اس پانی سے تمہیں سیراب ہو گے اور بعد کو بھی تم ہی۔

مثال کے طور پر ہم نے چند باتیں لکھیں ورنہ اجتماعی و جہان کے سلسلہ میں قرآن و سنت اور صحابہ کے عمل نیز فقہاء کے احکام میں سینکڑوں مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔

جہاں تک انسانی قانونوں کا تعلق ہے تو پہلے پہل ان قوانین نے اجتماعی نظریے کی طرف توجہ ہی نہیں دی بلکہ صرف شخصی اور ذاتی محدود نفع پر قانون کی فلک بوس عمارت قائم کی۔ مثال کے طور پر فرانس کا صلی قانون جو ۱۸۰۴ء میں صادر ہوا، یہ قانون فرانسیسی انقلاب کا رہن منت تھا جس کے نظریات و مقاصد یہ تھے کہ قیود میں جکڑے ہوئے فرد کو آزاد کیا جائے اور سیاسی، اقتصادی و قانونی اعتبار سے اس کو حق خود اختیاری دیا جائے۔ ۱۷۸۹ء میں ہونے والے انقلاب فرانس نے یہ بات مقرر کر دی کہ انسان شخصی اعتبار سے کچھ طبعی و فطری حقوق رکھتا ہے اور وہ اتنے مقدس و بلند ہیں کہ ان کو ٹھکرا کر ان کی توہین کرنا کسی صورت میں ناقابل برداشت ہے اگرچہ اس سے دوسرے کا نقصان ہی کیوں نہ ہو۔

اسی وجہ سے اس قانون میں ایک شخصی اور فردی روح پھیل گئی اور یہ ان کے اس نظریے کے موافق تھی کہ انھوں نے انسانی جماعت سے الگ ہو کر یہ کہا کہ انسان کائنات کا سب سے بڑا عنصر ہے۔ اس کا نقصان یہ ہوا کہ ایک ایسا وقت آیا جب انسانی حقوق مطلق العنان ہو گئے اور حق والے نے اپنے حق کے استعمال میں اس آزادی و بے باکی سے کام لیا کہ دوسروں کے زبردست سے زبردست نقصان کی مطلق فکر نہ کی۔

کیونکہ حقوق کی یہ مطلق العنانی اور قانون کی بے بسی فطری بات تھی اس لیے زیادہ دن تک یہ بات نہ چل سکی اور زمانہ کے تغیر کے ساتھ ساتھ اس قانون میں بھی تبدیلی کی گئی اور یہ ثابت کیا گیا کہ انسان کے فردی اعتبار سے جو حقوق ہیں وہ مسلم ہیں لیکن وہ انسانی برادری کے ایک فرد

کی حیثیت سے ہے اس سے الگ نہیں ہے اور اس کے بعد قانون نے حق و اسے کو اپنے حقوق استعمال کرنے کی ایک حد متعین کر دی اور "حقوق کو غلط استعمال کرنے کا نظریہ" قائم ہوا۔

لیکن ان نئے قوانین کے باوجود یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ اسلام نے فرد کے حقوق میں جو حدود و قیود لگائی ہیں ان کے ذریعہ فرد جماعت دونوں کا نقصان نہیں ہوتا وہ زیادہ وسیع پیمانہ پر اور زیادہ نفع بخش ہیں۔ اس کا اندازہ اس سے کیجیے کہ تمام قوانین سود کو جائز قرار دیتے ہیں حالانکہ اس میں کھلے طور پر سرمایہ دار کے لیے شخصی فائدہ ہے۔ لیکن عسج قوم کے افراد کے لیے جماعتی طور پر بخت نقصان ہے۔

ہماری رائے میں خداوندی قانون اور انسانی قانون میں یہ واضح فرق اس لیے بھی ہے کہ دونوں کے درمیان انسانی حقوق اور آزادی کے بارے میں بنیادی اختلاف ہے۔ انسانی قانون یہ سمجھتا ہے کہ فرد کے حقوق طبعی ہیں وہ ان کا مالک ہے جس طرح اس کا جی چاہے ان کو خرچ کرے اور غلط استعمال کرنے پر بھی وہ گنہگار نہیں۔ لیکن اسلامی قانون کی پہلی بنیاد یہ ہے کہ فرد بحیثیت انسان ہونے کے خود اور اس کی تمام ملکیت اس کی ملکیت نہیں بلکہ وہ سب خدا کی ملک ہے اور وہ خدا کے احکام کا بندہ ہے اور خدا نے ان حقوق کو استعمال کرنے کے لیے جو کچھ بھی حریت و اختیار بخشا ہے وہ صرف اس مقدس غرض کے لیے ہے کہ فرد و معاشرہ دونوں پاک رہیں اور اجتماعی زندگی زیادہ سے زیادہ بہتر ہو اس وجہ سے اسلام نے فرد کے حقوق میں جگہ جگہ قیود و حدود مقرر کیے ہیں۔

یہ بات کسی کے نزدیک بھی اختلافی نہیں کہ قوانین انسانوں کی دنیوی و اخروی مصالح کے لیے آئے ہیں اور اسلامی قانون ایک ایک جزو میں استقرائی طور پر یہ ثابت ہو چکا ہے کہ فقہ اس پر متفق ہیں اور اس کا عقلی و منطقی نتیجہ یہ ہے کہ انسان اپنے عمل میں اور اپنے حقوق کے استعمال میں بے باک نہ ہو بلکہ ان کو اس طرح ادا کرے کہ شریعت کے مقاصد کے خلاف نہ پڑے۔ وہ ایک باطل کام تصور کیا جائے گا کیونکہ وہ روح قانون کے منافی ہوگا۔

نظور کی صلاحیت

ہر قانون کی طبیعت اور اصول میں سے یہ ہونا چاہیے کہ زمانوں اور مقامات کے لحاظ سے اپنے اندر تطور کی صلاحیت رکھتا ہو تاکہ وہ انسانی تغیر پذیر زندگی کے لیے موزوں ہو ورنہ اس قانون کو مردہ تصور کیا جائے گا۔

فقہ اسلامی کے اندر تطور کی کامل صلاحیت موجود ہے اور وہ زمانے کے تغیرات اور حوادث کا پورا ساتھ دے سکتی ہے۔ اس کی ابتدا خلفائے راشدین کے زمانے سے ہو چکی تھی اور اگر کمین فقہاء امت قرون وسطیٰ میں واقعی طور پر مسائل کے استنباط اور نئے احکام کو زمانے کے مطابق ڈھالنے میں مصروف رہتے اور پرانے مسائل پر عبور نہ کیا ہوتا تو آج امت اسلامیہ کو مطلق کسی دوسرے مغربی قانون کی ضرورت پیش نہ آتی۔

افسوس کی بات ہے کہ ہم نے تمام چیزیں مغرب سے یعنی منزع کر دیں گویا کہ ہم ایک ایسی بے سرمایہ قوم ہیں کہ اس کے پاس کچھ بھی نہیں، بہر حال اب مسلمان کچھ جاگ رہے ہیں اور انشاء اللہ خدا کے فضل سے ایسی صبح پر نور ضرور طلوع ہوگی جس میں ہم قانون اسلامی کو صحیح طریقے پر مرتب کریں گے اور اس کو اپنا قانون بنائیں گے۔

تطور کے وسائل کئی ہیں جن میں سے اجماع، قیاس، استحسان، مصالح مرسلہ، چند شرط کے ساتھ عرف کی رعایت وغیرہ۔

احترام انسانیت

اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد کے مطابق انسان کو فی احسن تقوید پیدا کیا اور اسی وجہ ہم پر ہر انسان کا بوجھ اس کے انسان ہونے کے ایک حد تک احترام کرنا لازم ہے خواہ وہ انسان بعد میں منکرات کے راستے پر پڑ کر اسفل السافلین میں ہی کیوں شامل نہ ہو جائے۔

اس سے میرا ہرگز یہ مقصد نہیں کہ متقی اور گنہ گار ہماری طرف سے برابر عزت و احترام کے حقدار ہونے چاہئیں بلکہ میں یہ واضح کرنا چاہتا ہوں کہ بحیثیت انسان ہونے کے ہر انسان - کچھ بنیادی حقوق ہیں اور اسی حد تک وہ حقدار ہے کہ ہم سے اپنے وہ حقوق حاصل کرے اور بحیثیت انسان ہونے کے جس حد تک احترام کا اس کا حق ہے وہ ہم سے پائے۔ ایک بھڑائی سی مثال ہے کہ بحیثیت انسان ہونے کے ہر انسان کا یہ حق ہے کہ مرنے پر اس کی نعش کی تدفین کی جائے اور مناسب طریقے پر اس کی تجسیم و تکفین کا انتظام کیا جائے۔

اس لیے اسلام نے جنگی مقتولین کا منہ نہ کرنا منع فرمایا ہے، خواہ مقتولین کتنے ہی بڑے رفیل اور دشمن خدا اور رسول کیوں نہ ہوں۔

ہمارے معاشرے میں یہ بات باعث مسرت ہے کہ احترام کی اور صورتوں میں ہم بے شک اکثر کمزوری دکھاتے ہیں مگر مردے کو ہر حالت میں عزت کے ساتھ شرعی تدفین مہیا کرتے ہیں آپ نے مختلف جگہ پر عزت و بیماری اور افلاس و فاقہ زنی سے لوگوں کو مرے تو شاید دیکھا ہو اور یہ بھی دیکھا ہو کہ باوجود علم ہونے کے ہمارے اور واقع کار مرد کو نہ پہنچے مگر انہی مسیتوں کو پامالی ہوتے، بلکہ بے کفن دفن ہوتے کبھی نہ دیکھا ہوگا، اور وہی لوگ جو ان کی بے کسی کی

موت کا انتہائی شقی العقلمی سے تاشا کرتے رہے چندہ صبح کر کے تکفین و تدفین کا انتظام کر دیتے ہیں۔

انسان کی یہی چیزیں اس کو حیوانات سے عیز کرتی ہیں، اور اسی احتیاز کا یہ نتیجہ ہے کہ انسان باقاعدہ شیرازہ بند معاشرہ کی صورت میں رہ رہا ہے اور انسانی تعداد میں دن بدن اضافہ ہو رہا ہے جب کہ حیوانات کی تعداد رسوائے ان مفید حیوانات کے جن کی افزائش نسل خصوصی احتیاط کے ساتھ انسانوں کی توجہ کی وجہ سے ہو رہی ہے، اور بروز کم ہوتی جا رہی ہے اور آج حیوانات کے نمونے باقی رکھنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔

یہ توجہ معترضہ تھا، ذکر یہ تھا کہ انسان ایک معاشرہ کی صورت میں رہتا ہے اور یہی وجہ سے ممکن ہے کہ ایک انسان کسی نہ کسی حد تک دوسرے انسان کے چند بنیادی حقوق کا احترام کرتا ہے ورنہ یہ بقائے انسانی بلکہ تعداد، عقل اور زندگی کی آسائش کے سامان کی صورت میں ارتقاء ممکن ہی نہ ہوتا۔

آج بے شک ایک مکمل طور پر ملک عالمی جنگ کا خطرہ ضرور سر پر منڈلا رہا ہے لیکن اس کے بالمقابل زندگی کو بہتر بنانے کی پیش از پیش کوششوں کے پہلو بہ پہلو بڑے رٹل ادا تھاٹ اور کوسین سی قسم کے لوگ انسان کی محبت سے مجبور اس خطرے کے خلاف کوشاں ہیں اور مجھے یقین و اُمتی ہے کہ ان کی کوششیں ضرور بار آور ہوں گی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فداہ ابی وامی نے پہلی شریعتوں کے واجب کردہ اور تجربہ و عقل کی بنا پر ثابت شدہ بنیادی حقوق، حق جان، حق مال اور حق عزت پر حجۃ الوداع کے موقع پر اسخوی مہر تصدیق ثبت کر کے ہر مسلمان پر انسان کے یہ بنیادی حقوق فرض کر دیے ہیں اور ان حقوق میں سے کسی کی بھی خلاف ورزی نہیں کی جاسکتی جب تک کہ کوئی شخص خود ان حدود و کونہ توڑے۔

اس صورت میں بھی ان حقوق کا غضب محض سزا کے طور پر ہوگا۔ اور حق عزت کی

خلاف ورزی کرنے والے کے لیے بھی سزا کے طور پر اتنی ہی بے عزتی کرنے کی اجازت نہیں دی گئی بلکہ کوئی سی اور سزا سزا کی موت تک ممکن ہو سکتی ہے۔ مثلاً ایک زانی بنیادی طور پر ایک دوسرے انسان کی عزت پر حملہ آور ہونا ہے اور اس کی خلاف ورزی کرتا ہے۔ اس کی سنگاری تو ہو سکتی ہے مگر ویسی ہی عزت کی خلاف ورزی نہیں۔ مال اور جان کے بنیادی حقوق کی خلاف ورزی کرنے والے کے لئے بھی سزائیں مقرر کر دی گئی ہیں۔

ایسے ہی بنیادی حقوق میں سے ہر انسان کا حق انصاف بھی ہے۔ اگر کسی انسان کا کوئی سالیجی جائز حق غضب کیا جاتا ہے تو جس بھی معاشرہ کا وہ ایک فرد ہے اس معاشرہ کا فرض ہے کہ نہ صرف یہ کہ زیادتی کرنے والے کی سرکوبی کی جائے بلکہ اس شخص کا غضب شدہ حق دلویا جائے اور آئندہ کے لئے ایسے احتیاطی اقدام کئے جائیں کہ جہاں تک ہو سکے اس غلطی کا اعادہ نہ ہو۔ جو معاشرہ ایسا نہیں کرتا ہے۔ اور اپنے اس فرض سے لاپرواہی برتنا ہے یقیناً یہ لاپرواہی اس معاشرہ کی اجتماعی موت کا پیش خیمہ ثابت ہوگی۔

بحث شاید کچھ زیادہ نظریاتی ہوتی جا رہی ہے۔ آئیے زندگی کے اس عمل پہلو کی طرف توجہ دیں جس سے مجھ کو اور ہم سب کو عام طور پر واسطہ پڑتا رہتا ہے۔ اور جہاں مندرجہ بالا بنیادی حقوق عام آدمی کے دائرہ اختیار سے نکل کر اجتماعی معاشرہ کی حدود میں پہنچ چکے ہیں۔ جس حق کا میں اب ذکر کرنے والا ہوں اس کی حفاظت کا موقع عام آدمی کو زندگی میں قدم قدم پر آتا ہے اور مجھے افسوس ہے کہ مجھ جیسے کمزور انسان باوجود اس کے بارے میں نظریاتی طور پر بحث ہونے اور اکثر دوسروں کو تلقین و تادیب کرنے کے خود کمزور دکھا جاتے ہیں۔

میری مراد ہر انسان کے اسی حق سے ہے کہ وہ خواہ کیسا ہی ہو اس سے بطور انسان کے نفرت نہ کی جائے۔ بلکہ اس کے ساتھ رحم، حلم اور محبت و شفقت کے ساتھ پیش آیا جائے۔ میں جس چیز کی طرف اشارہ کر رہا ہوں وہ نسل جنگ اعرابی و عجمی اور شرقی و غربی کی تفریق ہے

یہی نفرت ہے جو دنیا کے اکثر حصوں مثلاً جنوبی افریقہ، جنوبی روڈیشیا حتیٰ کہ سب سے زیادہ مذہب کلمانے والے ملک ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں کش مکش اور عذاب کا موجب بنی ہوئی ہے۔

اس طرح نفرت نہ کرنے کا صرف یہی فائدہ نہ ہوگا کہ اس قسم کے بین الاقوامی نا زیبا حالات پیدا نہیں ہوں گے بلکہ اپنی عام روزانہ زندگی میں اس پر عمل کرنے سے ہمارا معاشرہ ایک صحت مند اور خوش حال معاشرہ بن جائے گا۔

ہمیں اپنے درمیان کسی انسان سے اس وجہ سے نفرت نہیں کرنی چاہیے کہ وہ کالا ہے یا بد صورت ہے یا مغلس ہے یا مغلسی کی وجہ سے صاف سحرانہیں رہ سکتا۔ ایک تنظیم بچے سے اس لیے نفرت نہیں کرنی چاہیے کہ اس کے والدین زندہ نہیں رہے اور ایک مریض سے اس لیے نہیں گریز کرنا چاہیے کہ اس کا مرض اس کے جسم کو گندہ بنا رہا ہے۔

بیان مجھے اپنے ان دوست کہ بتایا ہوا واقعہ یاد آیا جو ان دنوں اس علاقہ کے ایک دور افتادہ شہر سے میرے پاس کوئٹہ تشریف لائے ہوئے ہیں۔ انھوں نے برے دکھ سے بیان کیا اور مجھے سن کر انتہائی دکھ پہنچا کہ وہاں کے ہسپتال کے ڈاکٹر کے پاس بیٹھے تھے اور باتوں باتوں میں ڈاکٹر صاحب مریضوں کی طرف اشارہ کر کے فرمانے لگے کہ "معتدلہ و مہمومہ ہستندہ عمدہ" (مجھے ان غلیظ کمینوں سے سخت نفرت ہے)

خیال کیجیے کہ ایک عام انسان کو یہ زیب نہیں دیتا کہ کسی مریض سے اس لیے نفرت کرے کہ وہ غلیظ ہے بلکہ اس کا فرض ہے کہ جہاں ممکن ہو سکے اس کی عملی اعانت کرے اس دلیلی کے لیے اس کے پاس بیٹھے اور کہاں ایک ڈاکٹر کہ مریضوں سے ان غلیظ الفاظ میں نفرت کا اظہار کرے اس حق کا ذکر کرنے سے میرا مقصد اس قسم کی نفرتوں کی طرف توجہ دہانا تھا جو ہمارے لیے نہ صرف بری بلکہ باعث تنگدستی ہیں۔

اس نکتہ میں بنگال کے مشہور شاعر و دانشور نانکھنڈی کی ایک نظم میں بیان کردہ لکھنائی کا ذکر

کرسے نہیں رہ سکتے۔

اپنی نظم *Dancing Queen* (رقاصہ) میں وہ ایک رقصہ کا نقشہ کھینچتا ہے جو زیورات اور برق برق لباس سے لدی وادیش دے کر شہر میں داخل ہوتی ہے، اور ٹوکری لگے پر ایک خوبصورت نوجوان فیر منش سادھو کو اپنے راستے میں سوتا ہوا پا کر اس کو اپنے ساتھ پہلے اور اس کے ساتھ زندگی کی خیرینوں سے لطف اندوز ہونے کو کہتی ہے۔ سادھو اس وقت بھی نفرت کا اظہار تو نہیں کرتا مگر رقصہ کی پراز معاصی زندگی پر ناپسندیدگی کا اظہار ضرور کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جب میری ضرورت ہوگی میں ضرور آپہنوں گا۔

چند سال بعد جب رقصہ کو اس تنگ انسانیت مرض کی وجہ سے جو ایسی زندگی کی آخری منزل میں ہوا کرتا ہے شہر سے باہر چھینک دیا گیا تو وہی سادھو اس کے قریب پہنچا، اور اپنے ہاتھوں سے اس کے زخم صاف کر کے مرہم پٹی کی اور ہر طرح سے اس کی تکلیف رفع کرنے کی کوشش میں مصروف ہو گیا۔

سادھو میں یہ جذبہ محض ایک انسان کی انسانیت کے احترام کا جذبہ تھا۔ اور یہی جذبہ ہے جس میں اس سادھو جیسی معراج حاصل کرنے کے لیے میں اپنے لیے ہمیشہ دعا گو رہتا ہوں اور ہر انسان کو اس مقام پر دیکھنا چاہتا ہوں۔

میں نے اس مضمون کے لیے خصوصاً یہ موضوع اس لیے چنا ہے کہ میں انتہائی دکھ کے ساتھ دیکھتا ہوں کہ ماضی میں بھی بہت دفعہ انسانیت کا احترام لوگوں کی نظروں میں کم ہوا اور آج بھی اجتماعی و انفرادی دونوں سطحوں پر ایسا ہو رہا ہے۔ ماضی میں یہ انسانیت کے احترام کی کمی ہی تھی جس نے غلامی کی بری حقیقت کو جنم دیا تھا۔ ماضی میں اس قسم کی باتیں تو شاید کسی حد تک قابلِ مافی ہوں کیونکہ انسان اب سے کم ترقی یافتہ اور روشن خیال تھا۔

مگر افسوس ہے کہ آج کا ترقی یافتہ اور روشن خیال کمانے والا انسان بھی اس گمراہی کے گڑھے میں گر رہا ہے۔ آج سرمایہ دار اور بڑے بڑے ملاکوں کے ہاتھوں انسان کی انسانیت

کی ہتک ہو رہی ہے۔ آپ ہی کیجیے کہ اگر مزدوروں کو انسانی لوازمات بھی میاں نہ ہوں جب کہ ان سے ان کی استطاعت سے بڑھ کر کام بھی لیا جائے تو یہ انسانیت کی ہتک نہیں؟ اسی طرح یہ انسانیت کے احترام کی کمی ہے جس کی وجہ سے ترقی یافتہ ممالک نے دوائے ہلکے کم ترقی یافتہ ملکوں کو ذہنی و معاشی طور پر غلام بنا کر ان پر ہر طرح کا ظلم نوار کھ رہے ہیں۔

اسی طرح ہم لوگ اپنی عام زندگی میں، عزیز و امیر میں تفریق کرتے ہیں۔ اپنے امیر اور ہم پلہ پڑوسی سے تو تعلقات رکھتے ہیں۔ اس سے لین دین کا تعلق رکھتے ہیں۔ خوشی کے مواقع پر اس کو یاد رکھتے ہیں۔ تحفہ تحائف دیتے ہیں۔ تکلیف میں اس کی ولداری کرتے ہیں مگر اپنے عزیز ہمسائے کو نظر انداز کر کے اس کو زبانی کن عمل۔ ذہنی مشکلات میں ڈال دیتے ہیں۔

میرا خیال ہے کہ آج کی بہت ساری برائیوں کا اصل انسان کی کماتقہ عزت کو بحال کرنے میں ہے۔ شاید اسی لیے اللہ تعالیٰ نے بھی خبردار کیا تھا کہ وہ بندے کی حقوق اللہ کے متعلق غرضیں تو معاف کر دے گا مگر حقوق العباد سے متعلق نہیں۔

مکتوباتِ مخدوم الملک

(۲)

خواجہ سلیمان

مخدوم الملک کے مریدوں میں اچھا مرتبہ رکھتے تھے۔ چوسہ میں قیام تھا۔ مکتوبات دھندلی میں مکتوب ۵۷، ۱۲۳، ۱۳۴ ان کے نام ہیں۔ پہلے مکتوب سے معلوم ہوتا ہے کہ خواجہ سلیمان کسی سخت پریشانی میں مبتلا تھے۔ بشیر نام کے کسی شخص کی معرفت مخدوم الملک کو سارا حال معلوم ہوا۔ خواجہ سلیمان کی تسکین خاطر کیلئے چند کلمات لکھ بھیجے۔

ایک مرتبہ چوسہ کے کسی قاضی صاحب سے مولانا شیخ صدر الدین کے کسی مکتوب پر بحث چھڑ گئی۔ خواجہ سلیمان مولانا کی حمایت میں تھے۔ بات بہت زیادہ بڑھ گئی تھی۔ ملک خضر نے ایک خط میں یہ واقعہ مخدوم الملک کو بھی لکھ بھیجا۔ آپ کو قاضی جی کا رویہ ناپسند ہوا، اور یوں اظہارِ خفگی فرمایا: ”قاضی جی کی گفتگو سن کر مجھے بڑا ملال ہوا۔ استغفر اللہ، استغفر اللہ۔ شیخ سلیمان نے آخر گفتگو کی زحمت ہی کیوں گوارا کی۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ۲۰ برس تک دعوت دی۔ ابوطالب اور ابوہلیموں کو کیا فائدہ پہنچا جو بے چارہ شریعت کی پھری سے فرج ہو چکا ہے وہ مردہ ہے۔ شیخ سلیمان کی بات کیسے سن سکتا ہے۔ ایسوں سے احتراز ہی بہتر ہے۔“

مولانا کمال الدین سنتوشی

مولانا کمال الدین سنتوشی رینگالی میں رہتے تھے۔ انھیں مخدوم الملک کے چند خطوط دیکھنے کا موقع ملا۔ ایک خط جو معرفت خداوندی کے سلسلہ میں تھا مولانا کی سمجھ میں نہ آیا۔ مولانا نے اس کا تذکرہ ایک مجلس میں کیا۔ وہاں مخدوم الملک کے ایک عزیز بھی موجود تھے جو تجارت کی غرض سے سنتوش گئے ہوئے تھے۔ ان کی زبانی مخدوم الملک کو جب اس کا علم ہوا تو مولانا کی تشفی کے لیے اس موضوع کی وضاحت میں ایک خط لکھا۔ مکتوبات دو صدی میں اس خط کا ۲۰ واں نمبر ہے۔ اس کے بعد مزید دو خطوط مولانا کے پاس لکھے گئے۔

خواجگی خواص پوری

حضرت خواجگی خواص پور ٹاٹہ، (مغربی بنگال) میں قیام فرماتے تھے۔ مکتوبات دو صدی میں مکتوب ۲۱ اور مکتوب ۱۱۳ ان کے نام ہے۔ دونوں مکاتیب میں قناعت اور فقر کے اسرار سمجھائے گئے ہیں۔ مولانا محمود سنکامی

مولانا کے نام صرف ایک مکتوب ۵۶ مکتوبات دو صدی میں ہے۔ اس میں نفس پر قابو پانے پر زور دیا گیا ہے۔ کامیابی و ناکامی کے احساس کا فلسفہ سمجھایا گیا ہے۔ مخدوم الملک لکھتے ہیں:

”اے عزیز! ہماری تمام بلائیں اپنی خواہشات اور تمناؤں کی وجہ سے ہیں۔ غلطی بھی جو اور اپنی آرزو و مراد بھی پوری ہو دونوں باتیں ہرگز نہیں ہو سکتیں۔ اللہ کی خواہش کے ساتھ ساتھ اپنی خواہش کی بھی کچھ تلاش ہو ایسا کبھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اللہ کسی طرح کی بھی شرکت قبول نہیں کرتا۔“

”اے عزیز! انبیاء، اولیاء، بادشاہ، امراء و ضیکہ سب چاہتے ہیں تو بہت کچھ مگر جو کچھ وہ چاہتے ہیں سب پورا نہیں ہوتا اور کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ آرزو کے بغیر مل جاتا ہے۔ جس طرح انسان کو موت سے بچھڑا دینا نہیں۔ قانون الہی کے سامنے بھی گردن بھکسنے کے سوا چارہ نہیں۔“

مولانا حمید الدین

صدر العلماء مولانا حمید الملت والدین کے نام مکتوبات دو صدی کا ۵۸ واں مکتوب ہے۔

مولانا کو ان کی شہرت و عظمت کے پیش نظر قضا کا عہدہ کیا گیا۔ انہوں نے قبول کر لیا۔ مخدوم الملک کو خبر ہم نے تو سخت خفگی اور ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔ مخدوم الملک نے شیخ صدر الدین کو بھی یہ ذمہ داری قبول کرنے سے منع فرمایا تھا۔ مگر انداز فرائض مشفقانہ تھا۔ مگر مولانا حمید الدین کے سلسلہ میں مخدوم الملک کا تیور بدلا نظر آتا ہے اور فرائض سے زیادہ مذمت کا پہلو اجاگر ہے۔ ملاحظہ ہو۔

”اطلاع ملی ہے کہ اپنے قضا کی ذمہ داری اپنے سر لی ہے۔ اتنی بڑی ذمہ داری اس کے خطرات کو جانتے ہوئے باوجود یکہ کوئی مجبوری نہ ملتی کیسے قبول کر لی۔ حیرت ہے۔ دل میں کھٹکا گذرنا ہے کہ شاید علم معرفت کے حصول میں آپ کے قلب میں خلل واقع ہوا ہے ورنہ علم معرفت کے فوائد و ثمرات سے محرومی کا کام آپ نہ کرتے۔ اور محبوب حقیقی کو ہجو و کفر غیر اللہ میں مشغول نہ ہوتا۔“

”اے بھائی اپنی حرکتوں سے باز آؤ۔ عمر کا آخر حصہ ہے۔ مشکلوں سے یہ تھوڑی جلد حاصل ہے۔ کسی طرح اپنے کو اس وبال سے نکالو اور جو کچھ ہو چکا ہے اس پر توبہ و استغفار کرو۔“

”اے بھائی اللہ کی راہ میں جس قدر مجھے آپ کی صحبت رہی ہے اس بنا پر پہلے یہ خواہش ملتی کہ کچھ لکھوں لیکن جو کتا آپ جاہ و مال کے گردیدہ ہو چکے ہیں ان میں سے ایک بت کی حیثیت رکھتا ہے اور دوسرا زنا دلی۔ خیال گذرا کہ شاید میری تحریر پسند نہ آئے اور لکھنا لکھنا برباد ہو جائے۔ پھر بھی چند سطور لکھنے پر جو مختصر ہیں طبیعت نہ مانی۔“

محمد دیوانہ

شیخ محمد دیوانہ پر عشق الہی کا غلبہ تھا۔ غالباً اسی سبب سے دیوانہ مشہور تھے۔ مخدوم الملک انہیں ایک خط میں عشق و محبت کے زبانی دعویٰ اور عمل کی حقیقت کو یوں سمجھاتے ہیں۔

”محبت کرنا تو ایک دعویٰ ہے۔ اس کے لیے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ دعویٰ کرنا تو بہت آسان ہے مگر دلیل دینا مشکل امر ہے۔“

مکتوبات دومہ ص ۱ میں صرف ایک مکتوب ۱۵۹ ان کے نام ہے۔

مولانا نظام الدین

مولانا نظام الدین حضرت محبوب الہی کے مرید تھے۔ بہار شریف میں ایک زمانہ تک رہ کر
 اتفاق ہوا تھا۔ مخدوم الملک کو راجگیر کے جنگل سے شہر لا کر آباد کر سنہ ۱۰۱۷ء میں تھے۔
 ان دنوں میں دوستانہ اور مخلصانہ تعلقات تھے۔ لیکن انقلاب زمانہ نے دونوں کو جدا کر دیا۔
 مولانا نظام الدین کو بہار شریف بھڑنا پڑا۔ عرصہ تک ملاقات نہ ہو سکی۔ نامزد پیام کا موقع
 یہ تھا۔ مدت کے بعد مولانا نظام الدین مخدوم الملک کے پاس ایک خط بھجوانے میں
 مہمیاں ہو گئے۔

جب یہ خط آپ کے پاس پہنچا تو آپ بہت متاثر ہوئے۔ قدیم تعلقات، ماضی کے
 واقعات اور بھیلی یادیں تازہ ہو گئیں۔ مخدوم الملک کے جوابی مکتوب کی وہ عبارتیں دونوں
 کے منوس و محبت کو ظاہر کرتی ہیں۔ ملاحظہ ہوں۔ (مولانا نظام الدین سلطان محمد تغلق کے سالار
 امی اور استاد قلمو خاں کے بھائی تھے)

حال دنیا رہا بر سیدم من از فرزانه
 گفت یا بادبیت یا خواہیست با افسانہ
 باز گفتم حال آن کس کو کہ دل دروہست
 گفت یا دیوہست یا غولہست یا دیوانہ
 یا قدیم امام نظام الدین کو فقیر حقیر احمد یحییٰ امینری الملقب بشرف کی جانب سے سلام و
 تحیت پہنچے۔ خط ملا مضمون سے آگاہی ہوئی۔ گزرے ہوئے زمانے اور قدیم ملاقات یاد آگئی
 غمناک دل کے ساتھ یہ شعر زبان پر جاری ہو گیا،

گمراہ بودیم چوں پردیں یک چند امیں شدہ از فراق و از بیم گزند
 مانا کہ نہ بودیم دریں رہ خرسند ایزد چوں نبات نفس مارا پرانگند
 کیا کیا جائے خدا کو جو منظور ہوتا ہے وہی ہوتا ہے۔ قانون قدرت ہی ہے کہ یک جا

ہونے کے بعد الگ ہونا پڑتا ہے۔ خدا کو جو منظور ہے اسی پر راضی ہونا پڑتا ہے۔ اسے بھائی دنیا میں کون ہے جسے دوستوں کی جدائی کا درد نہ ہوا ہو، اور شربت فراق کا مزہ نہ چکھنا پڑا ہو۔ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا آیا ہے۔ کہنے والے پر سخت خدا کی۔

زہر لبت بجا کئے بادہ درجہام فراق تلخ است سرا سر ہمہ ایام فراق
تامن بزم دعا ئے بد خواہم کرد اکں را کہ نہاد در جہاں نام فراق
اس کے بعد مخدوم الملک انھیں خدا سے لو لگانے اور آخرت کی طرف توجہ دینے کا مشورہ دیتے ہیں۔

شیخ مغربی

شیخ مغربی کون تھے اس کی تفصیل نہیں ملتی۔ مکتوبات دو صدی میں ایک مکتوب ۱۹۷۱ء ان کے نام ہے۔ بس اسی سے اتنا پتہ چلتا ہے کہ دکن کے علاقہ میں کسی دور دراز مقام بتا لے میں قیام فرما تھے۔ بہار شریف کے اطراف میں ایک جگہ موٹو کھر ہے وہاں شیخ احماق مغربی نام کے ایک بزرگ کی درگاہ ہے۔ یہ بزرگ مخدوم الملک کے زمانہ میں کہیں باہر سے تشریف لائے تھے۔ پھر موٹو کھر چلے گئے۔ وہاں پٹاڑھی کے نزدیک ویرانہ میں رہنے لگے۔

مخدوم الملک ان کا بہت احترام کرتے تھے اور ان سے ملنے برابر موٹو کھر جایا کرتے تھے۔ کچھ تحائف بھی ساتھ لے جایا کرتے۔ بتا لہ والے شیخ مغربی اور حضرت احماق مغربی دونوں ایک ہیں یا دو بغیر تحقیق کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ بہر حال شیخ مغربی کو مخدوم الملک نے جو خط لکھا ہے اس میں انتہائی عقیدت کا اظہار کیا گیا ہے۔ مکمل مکتوب درج ذیل ہے :

”مترغ منیر کا جو اپنے قصور پر خرمندہ اور اپنی خطاؤں پر پشیمان ہے جب تک زندہ رہے گناہ امت و حسرت میں رہے گا، آپ کو نہایت اشتیاق کے ساتھ سلام پیش کرتا ہے۔

جنانی درد و لم حاضر کہ جاں در جسم و خون در رنگ
فراموشم ز دقتے کہ دیگر دقت یاد آئی !

ملک حسام الدین کئی بار آئے اور آپ کا سلام پہنچایا۔ میں نے اسے دولت ابدی و سعادت سرمدی سمجھا۔ جب ملک حسام الدین واپس ہوئے تو میں نے ایک خط آپ کو لکھا تھا۔ ملا ہو گا۔ چونکہ آپ بستہ لہ میں قیام پذیر ہیں اور وہ مقام ایک گوشے میں واقع ہے۔ ہر شخص کا وہاں گذر نہیں اور چونکہ ہر شخص وہاں نہیں جاسکتا اس لیے آپ کو مکتوبات و یادگار نہیں بھیج سکے ورنہ اکثر خطوط بھیجتا۔

جب تک یہ چند دن کی زندگی باقی ہے اپنے قلب کی توجہ اس کم نصیب کی جانب رکھیں اور اس فقیر کے ترقی کار کی طرف توجہ فرمائیں تاکہ اس گرفتاری سے باہر نکل سکوں۔ کیا عرض کروں پاؤں پھنسے ہوئے ہیں۔ شریعت اجازت نہیں دیتی ورنہ آج ہی اور الجی بیاں سے روانہ ہو کر اس مسجد تک آتا جس میں آپ رہتے ہیں۔ وہیں مجاوری کرتا اور اپنا ماتم آپ کو سناتا:

گردست صد ہزار جانم پائے مبارکت فشانم

اس ناچیز نے بارہا ارادہ کیا کہ ہندوستان سے باہر نکلے۔ مسلمانوں کی صحبت اور درویشوں کی خدمت سے فائدہ اٹھائے۔ شاید اس طرح مسلمان ہو جائے۔ اور خدا ہی بہتر جانتا ہے کہ اس وقت جو میرا حال ہے آئندہ کیا ہو گا؟

آج تک گردن سے زمار نہ اتار سکا اور نہ جمل توحید و یکہ رکھا۔ اہل شرک و کفر کے درمیان بت پرستی میں عمر گزار رہی ہے۔ اپنے اعمال کو دیکھتا ہوں تو زمار۔ کفر۔ شرک اور نفس پرستی کے علاوہ کچھ نظر نہیں آتا۔ افسوس صد افسوس:

اندریں فتنہ کہ فریاد رسد جان مرا
من فات الموائی فلات السکال
ترک قتال و فرس تند شرکاری ماندہ
جس نے موٹی کو پھوڑا اس سے سب چیز بھوڑی

میرے لیے دونوں عالم کی مصیبتیں ہیں
ومن کان فی ہلکۃ اعمیٰ مقہور فی الآسۃ
جو بیاں اندھا بنا رہا آخرت میں بھی ایسا
بھڑکے گا۔

الطی، ان حالات سے دامن نہیں بچھٹتے افسوس کیا کروں :

کھا روم چہ کف و کراشفہ یسح ارم دے کہ رفت ز دستم چگونہ باز ارم
میرا تو معاملہ عجیب ہے کوئی سیخ کہتا ہے کوئی مرید ہوتا ہے ایک ملک المشرق کہتا ہے
ہے تو دوسرا قطب الاولیٰ کہتا ہے اور حال یہ ہے کہ ابھی تک میں نے مسلمانوں کا چہرہ ہی نہیں دیکھا
اور نفس کا زنا کرکروں سے نہیں اتارا ہے۔ افسوس میری کتنی فضیلت ہے اللہ کی رحمت ہر
اسی پر جس نے کہا ہے :

صوفی و سببہ پوش و شیخ چلہ دار ایں جملہ خدی دے مسلماناں نہ خدی
خلاصہ یہ ہے کہ اپنا حال نہ نکھنے کے لائق ہے اور نہ بیان کرنے کے قابل ،

نمی دامن کرا مانم بدین سیرت گرفتارم
نہ من مہند نہ من مسلم نہ من مزین نہ بدکارم

اب اس کے علاوہ کیا چارہ ہے کہ دوستوں کی طرف بھاگوں۔ غصوں کے قدموں پر گرنا
اور فریاد کروں کہ اپنی روات و اہانت کی زکوٰۃ میں اس مفلس و گدا پر تو سہ کریں اور اس خاص وقت
میں جس کی عبارت فی صلا اللہ ہے حضرت رب العزت میں اس کم نصیب کے لیے کچھ طلب کریں اور
لے کر اٹھیں ع

رفتم از دست ار نہ گیر ہی دست

۵ دریاب و گرتو ورنہ یابی نا چیز شوم دری خرابی

جب سے دنیا قائم ہے یہی ہوتا آیا ہے کہ گرے ہوئے دوستوں کا ہاتھ دوستوں ہی نے
پکڑا ہے اور سہارا دیا ہے ع

یار کار افتادہ رایاری ہم از یاراں رسد

افسوس! جو غلطیاں اس حقیر سے ہوئی ہیں وہ ظاہر و نہایت ہیں لیکن معاف کرنے والے
کی نظر اس پر نہیں ہوتی وہ تو اپنے کرم و نوازش کو دیکھتا ہے۔ جس پر ادبا رہے اس سے جفا سرزد ہوتا

ہے۔ قبول کرنے والا وفا کرتا ہے۔ بے پایہ تصور کرتا ہے دولت والا وقار کا اظہار کرتا ہے :

در رحمت خود بین و میں در گزینا ما پر ز گنہ از سر تا ناخن پایم

والسلام

سلطان فیروز تغلق

خواجہ عابد ظفر آبادی کا کچھ مال سرکاری افسروں کی زیادتی کے باعث تلف ہو گیا تھا۔ وہ اپنی فریاد کے کو سلطان کے پاس جانا چاہتے تھے۔ مخدوم الملک نے بھی سلطان کے نام ایک المودیا جس میں رسول اللہؐ اور صحابہ کرام کے دور کے واقعات سے مثال دی۔ تھیں۔ ان کے مکتوبوں نے سید بہار دی اور انصاف کرنے کی درخواست کی تھی۔ در خواجہ عابد ظفر آبادی کے معاملہ کی بارگاہ توبہ دہلائی تھی۔

باب داؤد

ملک داؤد سلطان بحر قنق کے دامار تھے۔ مخدوم الملک سے غائبانہ عقیدہ ستا تھی۔ ایک خط غول سنہ بڑے احترام و ادب کے ساتھ لکھا۔ اسی کے جواب میں مخدوم الملک کا ایک خط ان کے نام ملتا ہے۔ ملک داؤد خود عالم تھے اور علما و مشائخ کی قدر کرتے تھے۔ مخدوم الملک نے بھی اسی غول و احترام کے ساتھ انھیں جواب دیا۔ آپ لکھتے ہیں :

”مشرق میں میری جو آستانہ علما کا سنگ گر گئیں بے سلام عرض کرتا ہے اور نہایت شرمندہ و معذرت خواہ ہے۔ آپ کا خط جس میں میرا ذکر انتہائی تواضع کے ساتھ کیا گیا ہے ملا۔ یہ سنگ بوسیاہ اپنی حقیقت سے واقف ہے۔ سمجھ میں نہیں آیا کہ آپ نے میرا ذکر اتنے ادب کے ساتھ کیوں کیا ہے۔“

”محض روزانہ مجھ کو ملک المشائخ قلب الاویا اور خود کو ایک معتقد کی حیثیت سے ظاہر کیا ہے۔ افسوس اپنا حال تو یہ ہے کہ شقاوت و ادبار، لعنت و خاکساری، بت پرستی اور زمانہ داری سے معاملہ آگے نہیں بڑھا ہے۔ آہ ثم آہ لوگوں کو اسی ناچیز کے بارے میں اور اس کے نقصان و خذلان کے متعلق کچھ اور گناں ہیں۔“

”جناب عالی کے یہ القاب لکھنے کی اگر یہ وجہ ہے کہ اس حقیر کی شاید کچھ شہرت ہے تو اس معاملہ میں شیطان ہم سے زیادہ ہے۔“

”اے صدر بزرگوار اسلام ایسا دین نہیں کہ میرے جیسے گندے کو اپنا چہرہ روشن دکھائے۔“

مولانا بایزید

مولانا بایزید کے نام مکتوبات دو صدی کا مکتوب ۹۷۷ء ہے۔ اس خط میں مولانا کو سمجھایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے محبوب اور مومن بندوں کو آزماتا ہے اس لیے اس آزمائش ابتلا میں ثابت قدم رہنے کی ضرورت ہے۔ مولانا اس امتحان میں پورے اتر چکے تھے۔ مخدوم الملک اس پرمسرت و اطمینان کا اظہار کرتے ہیں:

”اے عزیز! الحمد للہ یہ دولت تم عزیز کو حاصل ہو چکی ہے۔ مال دیکھو فقیروں اور مفلسوں کو اس دولت میں نہ بھولو۔ یہ دعا کی قبولیت کا وقت ہے۔“

شیخ نصیر الدین

آپ مخدوم الملک کی ملاقات کے ارادے سے بہار شریف تشریف لے گئے۔ اتفاق سے مخدوم الملک کہیں باہر گئے ہوئے تھے۔ انہیں ملاقات سے محرومی کے قلق ساتھ سفر کی صعوبت بھی برداشت کرنا پڑی۔ بھنجلاہٹ میں دو خطوط ایسے لکھ ڈالے جن شکایت کا لہجہ کچھ تیز تھا۔ مخدوم الملک کو ان کی یہ شکایت بجا معلوم ہوئی۔ جواب میں معذرت کا خط لکھا۔

امین خاں

ان کے نام صرف ایک مکتوب ۱۰۲۷ء مکتوبات دو صدی میں ملتا ہے۔ امین خاں تھے اور کہاں کے رہنے والے تھے کچھ پتہ نہیں چلتا۔ مکتوب میں دوسرے نسخے کی تصدیق گئی ہے اور تزکیہ نفس پر زور دیا گیا ہے۔

شیخ قطب الدین

ان کے نام صرف ایک مکتوب مکتوبات دو صدی میں ہے۔ یہ استقامت اور راہ دین کے موضوع پر ہے۔ مخدوم الملک نے انھیں "فرزند قطب الدین" کہہ کر مخاطب کیا ہے۔

فخر الدین

انھیں بھی مخدوم الملک نے فرزند فخر الدین کہہ کر خطاب کیا ہے۔ اور مکتوب میں کئی جگہ فرزند لکھا ہے۔ یہ ظفر آباد میں رہتے تھے اس لیے مولانا مظفر بلخی کے حوالہ کر دیا تھا اور ہدایت کا لٹھی کہ شریعت و طریقت کے جملہ امور میں انھیں سے مشورہ کریں اور جو مولانا مظفر کمین اس پر مین میری ہدایت تصور کرتے ہوئے عمل کریں۔

خواجہ احمد

مکتوبات دو صدی میں ۱۳۹۱ وال مکتوب خواجہ احمد نام کے ایک شخص کو لکھا گیا ہے خواجہ احمد کے بارے میں مزید کچھ معلوم نہیں ہو سکا۔ بہر حال آپ کے عقیدت مندوں میں تھے۔

امام تاج الدین

۱۵۲ ویں مکتوب میں مخدوم الملک امام تاج الدین کو نصیحت کرتے ہیں کہ جب کسی درویش کی صحبت اختیار کی جائے تو ان کی پوری طرح اتباع کی جائے۔ یہ مکتوب نہایت مختصر ہے۔ امام صاحب کے خط کے جواب میں لکھا گیا ہے۔

ملک معز الدین

خواجہ قبول نام کے ایک شخص کی معرفت مخدوم الملک کو ملک صاحب کا خط ملا تھا۔ اسی کے جواب میں ایک خط لکھا۔ مکتوبات دو صدی میں ملک معز الدین کے نام مخدوم الملک کے خط کا نمبر ۳۰ ہے۔

مولانا قطب

مولانا کو اس انداز میں راز کرتا تھا کہ فتنہ کیسا ہوگا۔ اس خوف کی وجہ سے بعض اوقات
سکتے کا عالم ملاری ہو جاتا۔ ایسا معلوم ہوتا کہ مافوق باطنی میں جیش سی نہیں ہے اور غیب
حال ہو جاوے گا۔ مولانا نے مخدوم الملک کو ساری کنیت کچھ بھیجی۔ آپ نے انھوں
اطمینان دلایا کہ جس شخص کو آج خوف ہے امید ہے کہ اس کا خائفہ یا بخیر ہوگا۔
جنی الملک عوضی

ان کے نام مکتوبات دوسری میں تین خطوط مکتوب ۵۵، مکتوب ۵۶ اور
مکتوب ۵۷ ہیں۔ ان کو کوئی ایسا حصہ پیش آیا تھا جس سے مولانا مطمئن کرتے تھے۔
مخدوم الملک نے انھیں صبر و ضبط سے کام لینے اور خدا کی مرضی کے آگے ہر قسم ختم کرنے
کی تلقین کی۔ اس سلسلہ میں بعض پیغمبروں اور بزرگوں کے حالات سے مثالیں دے کر
بجھانے کی کوشش کی گئی۔

عبد الملک

مخدوم الملک کا ایک مکتوب ان کے نام ہے۔ اس میں نفس پر قابو پانے کا مشورہ
دیا گیا ہے۔ حضرت مخدوم لکھتے ہیں کہ:

"زیادہ سے زیادہ ناز بڑھنے اور زیادہ سے زیادہ روزہ رکھنے کی کوشش نہ
کر، بلکہ اصل کوشش تو یہ ہونی چاہیے کہ نفس کو قابو میں رکھا جائے اور اس پر غلبہ حاصل ہو۔"
مذکورہ بالا اشخاص کے علاوہ بھی بہت سے دوسرے لوگوں سے مخدوم الملک کے
ارتباط تھے اور ان سے نام و پر نام کا سلسلہ جاری تھا۔ مثلاً پیر بدر عالم زاہدی سے بھی
مخدوم الملک کے تعلقات نہایت قلمبند تھے۔ وہ اس وقت چاندنگام میں قیام فرماتے۔
مشرقی پاکستان اور برما کے علاقہ میں ان کا زبردست اثر تھا۔ مخدوم الملک نے اپنے آخر
دور میں پیر بدر عالم سے بہار شریف چلے آنے کی درخواست کی تھی۔ اور وہ آپ ہی کی دعوت پر

جہانگام سے روانہ ہوئے لیکن راستے ہی میں تھے کہ مخدوم الملک رحلت فرما گئے۔
سکندر شاہ

بنگالی کے فرماں روا سلطان سکندر شاہ کے پاس بھی آپ کے مکتوبات پہنچنے کا ثبوت ملتا ہے۔ وہ بعض امور میں آپ سے مشورہ کیا کرتا تھا۔ اس کا انکشاف مولانا مظفر بلخی کے ان خطوط سے ہوتا ہے جو انھوں نے سلطان سکندر کے لڑکے سلطان غیاث الدین اعظم شاہ کو لکھے تھے۔ اعظم شاہ نے مولانا مظفر بلخی سے غیر مسلموں کو اعلیٰ عہدوں پر بحال کرنے کے سلسلہ میں رائے طلب کی تھی۔ مولانا نے اس کی مخالفت کی اور یاد دہانی کی کہ میرے مرشد سے بھی آپ کے والد بزرگوار کی اس سلسلہ میں خط و کتابت جو چلی تھی۔ لیکن مخدوم الملک کے خطوط جو آپ نے سکندر شاہ کو لکھے تھے دستیاب نہیں ہوئے۔
شیخ نصیر الدین چراغ دہلی

مناقب الاصفیاء کی روایت سے پتہ چلتا ہے کہ شیخ نصیر الدین چراغ دہلی سے بھی مخدوم الملک کا سلسلہ مکاتبت قائم تھا۔ مخدوم الملک کے بعض خطوط شیخ نصیر الدین دہلی کو اتنے پسند آئے کہ وہ کہنے لگے کہ
”شیخ شرف الدین نے اپنے مکتوبات کے ذریعے ہم لوگوں کے کفر صد سالہ کو درود شنی کی طرح آنکھوں کے سامنے کر دیا ہے۔“

مکتوبات دو صدی میں ایک مکتوب شیخ نصیر الدین کے نام ہے۔ معلوم نہیں کہ یہ حضرت چراغ دہلی ہی ہیں یا کوئی دوسرے۔

مخدوم جہانیاں جہاں گشت

حضرت سید جلال بخاری جہانیاں جہاں گشت کے پاس بھی مخدوم الملک کے مکتوبات پہنچتے رہتے تھے اور وہ بہت غور و فکر کے ساتھ آپ کے مکتوبات کا مطالعہ کیا کرتے تھے۔ سناقب الاصفیاء میں درج ہے کہ سید جلال بخاری سے کسی نے پوچھا کہ آج کل آپ کا کیا

مشغلہ ہے۔ فرمایا شیخ شرف الدین کے مکتوبات کا مطالعہ کرتا ہوں۔ پھر کسی نے پوچھا کیا پایا۔ جواب دیا الہی تک میں ان مکتوبات کے بعض مقامات کو سمجھ بھی نہیں سکا ہوں۔ لیکن پیر بدر عالم زاہدی۔ سکندر شاہ۔ شیخ نصیر الدین جو اربع دہلی اور مخدوم سید جلال بخاری کے نام جو خطوط لکھے گئے تھے وہ نابید ہیں اور نہ ان لوگوں کے خطوط ملتے ہیں جو انھوں نے مخدوم الملک کو بھیجے تھے۔

(۱۳)

مکتوبات میں زیادہ اہم و خطوط ہیں جو قاضی شمس الدین۔ شیخ عمر۔ ملک حفضر اور ملک حسام الدین کو لکھے گئے ہیں۔ کیونکہ ان بزرگوں کو مخدوم الملک کے پاس رہنے کا موقع نہ تھا ان کی ساری تعلیم و تربیت خطوط کے ذریعہ ہوئی تھی۔ لہذا انھیں حضرت مخدوم نے ایک تجربہ کار مدرس، ماہر نفسیات، عالم باعمل اور مشفق پیر و استاد کی طرح سب کچھ سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ قاضی شمس الدین اور ملک حسام الدین کو ابتدا میں اتنا موقع بھی نہ تھا کہ مخدوم الملک سے بیعت حاصل کر سکیں۔ لیکن ان کے طلب شوق اور عقیدت کا یہ عالم تھا کہ مخدوم الملک بھی متاثر ہوئے اور حلقہ ارادت میں داخل کریں۔ بار بار جانے کا موقع نہ تھا اس لیے ان سے غائبانہ بیعت لی گئی۔

غائبانہ طور سے مخدوم الملک کسی کو اپنے حلقہ ارادت میں کس طرح شامل کرتے تھے اس کا طریقہ خود مکتوبات سے معلوم ہو جاتا ہے۔ قاضی شمس الدین کو مکتوبات دو صدی کے مکتوبات ۵۲ میں لکھے ہیں،

”اے بھائی جب تمہاری حقیدت اور حسن ظن مجھ فقیہ کے ساتھ ہے تو میں نے بھی قبول کیا۔ اپنے بزرگوں کی ڈیڑی بھیج رہا ہوں۔ ایک دعوت کیجیے اور درویشان راہ طریقت جو اس جگہ ہوں ان کی موجودگی میں اسے پہنیں۔ دو رکعت نماز شکرانہ ادا کیجیے۔ روز و شب با وضو

رہنے کی کوشش کیجیے۔ اور ہر وضو کے بعد دو رکعت شکرانہ ادا کرتے رہیے اور روز و شب میں جو فرحت کی گھڑی بھی میسر آئے اگرچہ نماز عصر کے بعد ہی ہو میرے مکتوبات اور ملحوظات جو پہنچے ہیں مطالعہ میں رکھیے اور بقدر وسعت اس پر عمل کیجیے :

تفقیر مکن ہیچ تو در کردن طاعت کا نام کہ بیابیت ترا جلد بدادست
اور مکتوبات کو العله احد السانین تصور کر کے پڑھیں۔ گویا مجھ فقیر کی زبان سے
سن رہے ہیں۔“

قاضی حسام الدین کو بھی اسی طریقہ سے حلقہ ارادت میں شامل کیا گیا تھا۔
”چونکہ تم کو اس فقیر سے سن ظن ہے، اور اپنا ارادہ اس فقیر سے منسلک ہونے کا ظاہر کیا
ہے اور کلام درویشی طلب کی ہے فقیر نے بھی تم عزیز کو قبول کیا۔ فقیر کی ٹوپی جس کا دستور بزرگوں
سے آ رہا ہے بھیجی جا رہی ہے۔“

اس کے بعد تمام اسی طریقے پر عمل کرنے کی تاکید کی گئی جس کی ہدایت قاضی شمس الدین کو
دی گئی تھی۔ وقتاً فوقتاً جن مختلف امور و موضوعات پر مخدوم الملک نے مکتوبات لکھے تھے
ان میں سے کچھ اہم کے اقتباسات و خلاصے ملاحظہ ہوں،

ترکی کے نئے وزیر اعظم

سلیمان ضمیر علی

جس کا دروازہ ہر ملاقاتی کے لیے کھلا رہتا ہے

جمہوریہ ترکیہ کے نئے وزیر اعظم جناب سلیمان ضمیر علی جو میدان سیاست میں آنے سے پہلے ملک کے ایک ممتاز انجینئر تھے ٹرے کشمار، دارا اور وسیع الطرف آدمی، پچیس سالہ جب وہ موجودہ حکمران جماعت عدالت پارٹی کے صدر منتخب ہوئے تو ملکی سیاسیات کے افق پر ان کے اچانک آجانے کو بڑی اہمیت دی گئی۔

عدالت پارٹی پر فائز ہونے کے صرف دو ماہ بعد وہ وزیر اعظم عصمت انولونی کا جماعتی حکومت کو توڑ دینے میں کامیاب ہو گئے۔ "سوار خیری ارگو پرلو" کی قیادت میں جب نئی حکومت بنی تو ضمیر علی نائب وزیر اعظم کے عہدے پر فائز ہوئے۔ اس کے بعد انہوں نے جماعت کی ساری مشینری میں نیچے روئے بھونک دی اور حالیہ الیکشن کے دوران انتخابی کمزوری کو ایسی خوبی اور مہارت سے چھایا کہ تمام سرینوں کو فاش شکست دے کر ترکیہ کی وزارت عظمیٰ کی کرسی پر قابض ہو گئے۔

سلیمان ضمیر علی یہودیوں کے ازلی دشمن اور عرب ریاستوں کے لیے یہودی کے بڑے گمراہ جذبات رکھتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ سلطنت عثمانیہ کے زمانہ میں یہودی خفیہ تحریکوں نے ترکیہ کو بڑا نقصان پہنچایا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ میرے ملک کے لاکھوں مساکل کا حل انڈوسٹریل کمیشن کو مل سکتا ہے اور نہ ایسویں صدی کا استعمار ہی اس کا مجرب علاج ہے۔ اسلامی اقدار اور تہذیب و دیانت کا ان کے دل میں بڑا احترام ہے اور اب تو وہ انہیں بائیس بازو کے مفکرین اور

ملک کے دشمن عناصر کے خلاف بلا جھجک پیش کر سکتے ہیں۔ ضمیر ملی ہمیشہ اس امر کے خواہشمند رہے ہیں کہ ترکیہ کو اس کے پاؤں پر کھڑا کر دیا جائے۔ لیکن اس کا مطلب ہر گز یہ نہیں کہ مشرقی یا مغربی ملک سے متعلق کسی بھی ملک سے کوئی امداد اور معاونت قبول نہ کی جائے۔

اندرون ملک سلیمان ضمیر ملی تعلیم پر سب سے زیادہ زور دیتے ہیں ساسی لیے اساتذہ اور طلباء کے لیے ان کے دل میں محبت اور منزلات کے بڑے گھرے جذبات موجود ہیں۔ ترکی میں عام خیال یہ ہے کہ ان کے عہد حکومت میں تعلیمی میدان کے اس غلام کو ضرور بڑا کر دیا جائے گا جو عرصہ دراز سے محسوس کیا جا رہا ہے۔ اس سلسلے میں امید کی جاتی ہے کہ مزید متفرد کام لےج اور پورے شہر کی قائم کی جائیں گی۔

۲۱ سالہ سلیمان ضمیر ملی صوبہ سارڈا کے ایک گاؤں "اسلام کوٹو" میں ایک کسان سے پیدا ہوئے۔ ترکیہ میں وہ جنوبی اناطولیہ جیسے مردم خیز خطے کے رہنے والے ہیں۔ ان کی خاک نے عصمت انونو، جنال بایار اور عدنان میندریس جیسے گراما یہ لوگوں نے لالہ بنائے۔ اس علاقہ پر گیارہویں صدی عیسوی میں سلجوق ترکوں نے قبضہ کیا۔

ضمیر ملی نے ابتدائی تعلیم ایسے ماحول میں حاصل کی جس پر قوم پرستی کی بڑی گہری بھاپ تھی۔ آغاز کا یہی ہے ان کی طبیعت کا میلان انجینئرنگ کی طرف تھا۔ وہ بڑے ذہین، فنی اور اپنے سکول میں ہر دلعزیز تھے۔ سکول کے بعد مزید تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ استنبول چلے گئے جو ان دنوں علم و عرفان کا مرکز تھا۔ وہاں وہ استنبول ٹیکنیکل یونیورسٹی کے شعبہ مہرآت میں ٹائیڈراک سیکشن میں زیر تعلیم رہے۔ بعد ازاں ۱۹۴۹ء میں وہ اعلیٰ تعلیم کے لیے امریکہ چلے گئے۔ جہاں ایک سال تک مقیم رہے۔ ۱۹۵۲ء میں انڈینا اور مسکا لرشپ سائنس اور انجینئرنگ چلے گئے۔ اس بار جب واپس آئے تو میندریس حکومت نے ان کی خدمات میں گزرتیں۔ اور انھیں ۱۹۵۴ء میں اسٹیٹ وائٹور کس کا ڈائریکٹر جنرل بنا دیا گیا۔ اس

مقام پر وہ ۱۹۴۰ء تک تعینات رہے۔ چھ سات سال کے اس مختصر عرصہ میں انھوں نے پندرہ نئے ڈیم اور سات سو نو سو فیہر کرائیں۔ علاوہ بریں ان کی نگرانی میں آب پاشی اور برق رسانی کے کئی ایک منصوبے پایہ تکمیل کو پہنچے۔ انہی درخشاں کارنامے نمایاں کے سبب انھیں "بندوں کا بادشاہ" کہا جائے گا۔

سلیمان ضمیر بلی بڑے مومن و جوان ہیں۔ مسکراہٹ اور شگفتگی ہمیشہ ان کے چہرے پر کھیلتی رہتی ہے۔ انھیں اہل خاندان خصوصاً اپنی والدہ امان خانم سے قلبی لگاؤ ہے۔ وہ شادی شدہ ہیں لیکن تاحال ان کے ہاں کوئی اولاد نہیں ہوئی۔ ان کی تعلیم یافتہ بیوی ناظمیہ نام قابل تقلید خاتون ہیں۔ سیاسی دوروں کے دوران وہ اپنے شوہر کا حتی الوسع ہاتھ بٹاتی رہتی ہیں۔

ضمیر بلی طبیعت کے قدرے نازک اور مخلف اور رکھ رکھاؤ سے مبرا واقع ہوئے ہیں۔ اپنے نام کے تمام خطوط خود پڑھتے اور ان کا جلد جواب دے دینے کے قائل ہیں۔ وہ بڑے دور اندیش اور عوام الناس کے گردیدہ ہیں۔ کل جماعتی حکومت میں جب انھیں نائب وزیر اعظم بنایا گیا تو انھوں نے اپنے سیکرٹری کو فوراً ہدایت کر دی کہ میرا دروازہ ہر اس شخص کے لیے کھلا ہے جو کسی بھی معاملے میں مجھ سے بات کرنا چاہتا ہو۔ قصارے لیے لازم ہے کہ ہر ملاقاتی کو مجھ سے ملا دو۔

اپنی دیانت، خلوص اور اپنے کام میں انہماک کی وجہ سے نہ صرف فوج کے اعلیٰ افسر ان کے مداح ہیں بلکہ مخالفین تک کو اس امر میں انگلی اٹھانے کا یارہ نہیں۔ اسی لیے مبصرین کا خیال ہے کہ ان کے اور مسلح فوجوں کے درمیان کسی تصادم کا کوئی امکان نہیں۔ ان کی یادداشت کے بارے میں یہ بات معروف عام ہے کہ اسمبلی اور سینٹ

میں عدالت پارٹی کے ہر ہر رکن کا نام اور اس کی شکل ان کے ہاشور میں محفوظ رہتی ہے وہ انگریزی اور فرانسیسی زبان کے بڑے اچھے مقرر ہیں۔ تمام ترکوں کی طرح ضمیریں بھی بڑے پکے اور مخلص مسلمان ہیں۔ انھوں نے اپنی زندگی میں روزہ کبھی قضا نہیں کیا۔ ذہنی اعتبار سے اگرچہ وہ انجینئرز ہیں لیکن جدید ترکی ادب اور ترکی اہل قلم کی نگارشات سے لطف اندوز ہونے کے لیے کبھی کبھار وقت نکال لیتے ہیں۔ وہ دور جدید کے مسلمان فضلاء کا بڑا احترام کرتے ہیں اور ان کی خواہش ہے کہ ملک میں تعلیمی اور اسلامی اصلاحات رائج کی جائیں۔

کسی کی بدخواہی کرنا یا دل میں کسی کے خلاف نفرت کے بیج بونٹے رہنا ان کے نزدیک لائق ستائش نہیں، اور یہی امر ان کی عظمت کا جیتا جاگتا ثبوت ہے عالیہ انتخابات میں ان کی کامیابی کے بعد جب ان سے پوچھا گیا کہ کیا آپ انتقام لینے کا کوئی ارادہ رکھتے ہیں تو اس کے جواب میں جو کچھ انھوں نے کہا ان کی سیر چشمی اور وسیع النظری کا بہین ثبوت ہے۔ انھوں نے کہا:

”کس کا انتقام؟ کس سے؟ کوئی انتقام نہیں صرف عدل و انصاف

امن و چین اور محبت و اخوت۔“

میوزیم کی نئی عمارت جس کی لاگت کا اندازہ کوئی ایک کروڑ روپیہ ہے حکومت ہند اور آندھرا پردیش کی سرکار کے ذمہ ہو گا۔ اس میں سالار جنگ کے جانشین کا فیاضانہ عطیہ بھی شامل ہے۔

میوزیم اپنے بانی نواب یوسف علی خاں سالار جنگ سوم کے ذوق لطیف، فیاضی اور نوادرات کے حاصل کرنے کے باعمل جذبے کا حامل ہے۔

موصوف ۱۸۸۹ء میں ریاست حیدر آباد دکن میں وزرائے اعظم کے ایک روایتی خاندان میں پیدا ہوئے۔ الہی یوسف علی خاں ایک ہی سال کے ہوئے تھے کہ ان کے والد کا انتقال ہو گیا۔

مدراس سے میٹرک کرنے کے بعد وہ حیدر آباد میں مقیم ہو گئے۔

صرف ۲۲ سال کی عمر میں حیدر آباد دکن کے وزیر اعظم بنائے گئے لیکن تین ہی سال کے بعد انھوں نے چند شخصی مجبوریوں کی بنا پر اس عہدے کو چھوڑ دیا۔ اس نوجوان کی دلچسپی کے میدان کچھ اور ہی تھے۔ انھیں قلمی نسخوں، نوادرات، جواہرات، تاریخی اشیاء کی تلاش، سیر و سیاحت بے حد مرغوب تھی۔ ان کا علمی ذوق بھی کچھ کم نہ تھا۔ انھوں نے ایک لاکھ روپے علی گڑھ یونیورسٹی کو بطور عطیہ دیے۔

اپنے صرفنے سے ایک اردو رسالہ ”شہاب“ جاری کیا۔ بہت سے ادبی اداروں کی سرپرستی کی۔ ان میں وہ مشہور ادارہ ”مجلس مخطوطات“ بھی شامل ہے جس نے اہم و کھن شعا کے کئی مخطوطے تنقید و تشریح کے ساتھ شائع کیے۔

ان سب کے باوجود ان کی دلچسپی کا اصل مرکز نوادرات کی فراہمی تھا جس پر انھوں نے کوئی پچاس کروڑ روپے صرف کیے۔

اپنے انتقال کے وقت یعنی ۱۹۴۱ء میں وہ ایک ایسی تین سو کروڑ پر مشتمل عمارت بطور میوزیم بنانے کے بارے میں سوچ رہے تھے جس میں مختلف اقسام کی اشیاء

سالار جنگ میوزیم

دنیا کا عظیم ترین شخصی ذخیرہ

ڈاکٹر محمد حسن

”عجائب گھر“ ماضی اور حال کے درمیان ایک کارآمد تعلق کا کام دیتے ہیں۔ وہ کسی قوم کی بلکہ تمام نسل انسان کے سوز و غم، خوش و غم کا ایک نمایاں باب ہیں۔ حیات انسان کے مسلسل ارتقاء کے یہ آثار سارے علم کی بنیاد بن جاتے ہیں۔ اسی لیے عجائب گھر انسانی تمدن کا مرقع بھی کہے جاسکتے ہیں۔

حیدرآباد دکن کا ”سالار جنگ میوزیم“ صرف ایک باامن ایسا مقام ہی نہیں جس سے تہذیبی ارتقاء کے لیے بنی نوع انسان کی جدوجہد کے آثار ملتے ہوں بلکہ اس میں اور بھی قابل غور خصوصیات ہیں۔ ایک شخص کے جمع کردہ نوادرات اور اشیاء کے آرٹ کا شاید ایسا اگر انقدر ذخیرہ ہے جس کا شمار غالباً دنیا کے بہترین خزینوں میں ہو سکتا ہے۔

یہ میوزیم سر سالار جنگ کے آبائی محل میں ہے۔ لیکن اس کی نئی عمارت کا سنگ بنیاد رود موہی کے کنارے دکھائی گئی ہے جس کی لہروں نے حسن و عشق اور جنگ و جدل کے کٹھن مناظر دکھائے ہیں۔ دو دمان قطب شاہی کا وہ نوجوان خمرادہ جو بعد میں سلطان قسلی قطب شاہ کے نام سے والی سلطنت ہوا، اسی موہی ندی کو اندھیری طوفانی راتوں میں پار کر کے دوسرے کنارے پر اپنی محبوبہ حیدر محل (بھاگ متی) سے ملنے جاتا تھا۔ خمرادہ حیدر آباد کا نام اسی حیدر محل کے نام سے لیا گیا۔

نمائش کی جاسکے۔

مخطوطات کا نادور ذخیرہ
کسی واحد شخص کے لیے اتنی اعلیٰ قیمتی اور مختلف اقسام کی چیزوں کا جمع کر لینا ایک ناقابل یقین سی بات ہے۔

یہ میوزیم نوادرات، تصاویر، چینی مٹی کے ظروف، جاپانی نقاشی، ایرانی قالین، ظروف، جواہرات سے مرصع مغل اسلحہ جات، رنگ تراشی، دستکاری اور مینا کاری کے کامیاب نمونے، لکڑی کی آرائشی اشیاء، خوش خلی کے نمونے، منجر جواہرات، اور بلور کی چیزوں کا ایک خزانہ ہے۔ صرف نادور مخطوطات کی تعداد ہی ۹۶۵۰ بتلائی گئی ہے۔ یہ مخطوطات جو مشہور خدا بخش لائبریری (پلٹنہ) کے ذخیرے سے دو گنے کے قریب ہیں۔ ان کے تنوع کا اندازہ اس نام سے لگایا جاسکتا ہے کہ ان میں ۲۴۵۹ عربی کے ۶۴۶ فارسی اور ۱۰۴۵ اردو اور مہندی کے مخطوطات ہیں۔ انگریزی کے بھی ہزاروں مخطوطے موجود ہیں۔ قرآن مجید کے ۲۶۸ مخطوطے خوش خلی کے مختلف اسلوبوں کے حامل ہیں۔ ان میں خط نسخ، نگار، کوفی، رلین، بہار، نگزار، معرب اور سلاط کے نمونے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ یہ ذخیرہ عظیم اور لاشانی ہے۔ یہاں تحفہ، سمیع، محسنہ نظامی وغیرہ کے بھی کئی اہم نسخے ہیں۔

مخطوطات کے عظیم اہسان ذخیرہ سے قطع نظر دوسری نادرا اشیاء بھی بے شمار ہیں۔ جن میں ہاتھی دانت کی وہ چار کرسیاں بھی ہیں جو فرانس کے لوئی پانزدہم نے ٹیپو سلطان کو تحفہ بھیجی تھیں۔ سلطان ٹیپو کی تلوار اور عمامہ، لوئی چہارم اور ہیم اور فیولین کا مکمل فریئر سیٹ مشہور مصوڈی۔ سڈنی۔ کویر کی مصوری کا ایک مشہور نمونہ کیٹیلز ان ری بوز، گوئے ٹائٹل فائٹ کے دو کرداروں پر مبنی منقش لکڑی کا ایک ولاویز نمونہ، اور بیرونی کا سنگ مرمر کا شہرہ آفاق مجسمہ "Veihel Rachel" ہے۔

مخطوطات کے بیسیوں نسخے مصوری، ادب، اور آرٹ کا امتزاج ہیں۔ حاشیہ پر مطلقاً نقاشی کے علاوہ ان میں فن خوش نویسی کے لاجواب نمونے پیش کیے گئے ہیں۔ اس فن کے بابے میں مشرق کے کئی اہل قلم کی رائے ہے کہ یہ مصوری ہی کی ایک طرز ہے۔ ایک مشرقی لائبریری "کا مصنف او۔ کو۔ ٹو۔ تو سالار جنگ میوزیم کے آرٹ اور ادب کے نوادرات بیان کرنے میں رطب اللسان ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ دنیا میں کسی اور جگہ خوش نویسی کے اتنے حسین، بھر آفرین اور با کمال نمونے نہیں ملتے۔ میوزیم میں محفوظ شدہ اور اق رنگ و نور سے درخشاں ہیں۔ ان نمونوں میں ایک عجیب سا دگی و پُر کاری ہے۔ کوئی نمونہ کسی غریب عالم کی واحد جلد ہے۔ کوئی کسی خان خاناں کی مغل بادشاہ کو نذر ہے۔ کوئی کسی مبتلائے مصیبت اور متزلزل ذہن والے بادشاہ کے بارے میں پیشین گوئی ہے۔ کوئی کسی حسین و جمیل شہزادی کی شہری کاوش ہے۔ کوئی جنگ میں کسی فاتح کے ہاتھ آنے والی مخلوق کی اشیاء میں سے ہے، اور کوئی نمونہ کسی رو بہ تنزل دربار کے نوادرات میں سے ہے جو چوری کے بعد ہاتھ بدلتا رہا، اور اس حوادث زمانہ کے باعث خستہ و شکستہ ہو گیا۔

یہ سب نمونے بالآخر ایک ہی پناہ گاہ میں پہنچ گئے ہیں۔
سالار جنگ میوزیم کے بہت سے مخطوطات کی ایسی ہی تاریخ ہے۔ ہر نسخہ ایک حسن کا منظر ہے اور اسے بار بار دیکھ کر دلی مسرت ہوتی ہے۔

ان میں ایک قرآن مجید کا وہ نسخہ بھی ہے جو محمد عباسیہ کے مشہور خطاط یا قوت نے لکھا تھا۔ یہ نسخہ کسی زمانے میں شہنشاہ جہانگیر کی ملکیت میں بھی رہا۔ قرآن مجید کے ایک دوسرے نسخے میں اس خوبی سے کتب کی گئی ہے کہ ہر حروف کی ہر سطر سوائے پہلی سطر کے الف سے شروع ہوئی ہے جو عربی ابجد کا پہلا حرف ہے۔ یہ نادر صفت قرآن مشہور زمانہ خوشنویس محمد یوسف کے والد جناب منشی محمد الدین مرحوم کے زور قلم کا نتیجہ ہے۔ وہ قرآن مجید کا نسخہ بھی موجود ہے جو خاص طور پر گوگلڈ کے سلطان کے لیے لکھا گیا تھا۔

شاہ جہاں اور اورنگ زیب کے ہاتھ کے لکھے ہوئے قرآن مجید کے نسخے بھی یہاں موجود ہیں۔

اردو مخطوطات کے ذخیرے میں میر حسن کی مشہور منظوم "سحرالبیان" کے نسخے میں جن میں سے چار تو مرقع ہیں۔ ان میں سے ایک نسخہ پیر جس کی تکمیل ۱۲۵۴ ہجری میں ہوئی حیدرآباد کے ایک مشہور فن کار و نیکٹ رامیا کی محقر نقاشی کے ۶۶ مرقعے ہیں۔

ہندی کے ذخیرہ مخطوطات میں دیگر نادرسوں کے علاوہ پدموات کے مصنف بھگتی دو کے شاعر سید محمد جاسمی کی دوسری تصنیف "فیروز و بکشا" بھی ہے۔ دیگر نسخوں میں تندرست نگار جو ۱۸۲۵ء میں لکھی گئی، "دست سار بکشا" اور اکرم کی "کند سندیش" بھی قابل ذکر ہیں۔

قومی میوزیم

یہ میوزیم جو ایک دنیائے عجائب ہے، انسانی ہنرمندیوں اور کامیابیوں کی ایک داستان لیے ہوئے ہے۔ یہ صرف ماضی کے تمدن کا مظہر ہی نہیں بلکہ ہمارے عظیم ورثہ کا ایک جیتا جاگتا پیکر بھی ہے۔

اس اعتبار سے ۱۹۵۸ء میں حکومت نے اسے قومی میوزیم کا رتبہ عطا کیا۔ اس سے سات سال قبل وزیر اعظم نروندے اسے عوام کے استفادہ کے لیے کھولنے کی رسم ادا کی تھی۔ ادواب دس ایکڑ کے رقبے پر میوزیم کے لیے ایک نئی عمارت تیزی سے تکمیل پا رہی ہے جس کا سنگ بنیاد ۱۹۶۱ء میں وزیر اعظم نے رکھا تھا۔ اس کی تعمیر کے اخراجات حکومت ہند اور آئندہ راجہ پرنس حکومت برداشت کر رہی ہیں۔ بانی میوزیم کے ورثہ نے بھی ۵ لاکھ کا عطیہ عمارت کے لیے عطا کیا ہے۔

سالار جنگ میوزیم ہماری عظیم تہذیب کا ایک منظر اور درخشاں علامت ہے۔ ویسے تو اس میں جاپان سے لے کر برطانیہ تک ہر ملک کے نوادرات کے ذخیرے ہیں، جن میں یہاں محفوظ

ہی ہے۔

ہندوستانی تہذیب و تمدن کوئی جامد اور علیحدہ چیز بھی نہیں ہے۔ بلکہ عمل پرورد اور
تقاریر پذیر قوتیں رہی ہیں۔ اس تہذیب و تمدن کے پہلو قوس و قزح کے رنگوں کی طرح نہیں
مختلف ہوتے ہوئے بھی ایک ہی فانوس کی شعاعیں ہیں۔ تاریخ کے ارتقائی عمل نے
اسی ثقافت کے ترکہ میں وحدت جبر دی ہے۔

سالار جنگ میوزیم ہمارے ایسے تہذیبی ارتقاء کا ایک زندہ نمونہ ہے جس میں ہماری
جی زندگی کی رنگارنگی کی نمائندگی ہوتی ہے اور ہمارے لامذہبی حکومت کے ڈھانچے اور
ڈسٹلٹ طرز کے سماج اور فلاح ریاست کے نظریہ کی پختگی ہوتی ہے۔

اس کا باقی بھی لامذہبیت کے اصولوں اور وسیع النظری کی صفات کا حامی تھا۔ جو علم
کے لیے ضروری اجزاء ہیں۔ سالار جنگ کے لیے مذہب قومیت اور ملک کی تفریق کوئی
ہیت نہیں رکھتی تھی۔ ان کے پاس دنیا کے ہر حصہ سے نوادرات لے کر تاجو آیا کرتے تھے۔
بہال میں مہنروں پر تاجا اپنے نوادرات رکھ دیتے اور ان پر قیمت فروخت لکھ دی جاتی اور
بروہ و ہال سے ہٹا دیے جاتے۔ سالار جنگ اپنے مصاحبوں اور صلاح کاروں کے ساتھ
ل میں ایک ایک چیز کا تنہائی میں معاملہ کرتے اور اپنی جانب سے اس کی قیمت اس کا روٹ
لکھ دیتے جو وہاں پہلے سے لگا ہوتا۔ اگر تاجر کے لیے وہ قیمت قابل قبول ہوتی تو چیز خرید
جاتی۔ اس طرح بیسیوں اور سینکڑوں نوادرات اسی مال میں خریدی گئیں۔ جس کے بارے میں
سب دغریب کہانیاں آج بھی مشہور ہیں۔ کمرہ جواہرات میں سینکڑوں اور ہزاروں قیمتی پتھر اپنا
لہ و لکھا ہے ہیں جو کبھی بادشاہوں اور شہزادیوں کو زینت دیتے تھے۔

میوزیم کے موجودہ انتظامات کے لحاظ سے یہ چار بڑے حصوں میں منقسم ہے۔ مشرقی حصہ
زلی حصہ، بچوں کا حصہ اور لائبریری۔

مشرقی حصہ میں ہندوستان، براہ، جاپان، مصر، ایران، چین اور دوسرے مشرقی ممالک

کے نوادرات کی نمائش کی گئی ہے۔ ہندوستان میں مصنوعات ملبورسات کی، پتیل، چاندی کی اشیاء، تصویریں، ہاتھی دانت کی چیزیں اور اسلحہ جات بھی اس حصہ میں ہیں۔ مغربی حصہ میں برطانیہ، فرانس، جرمنی اور روس کی اشیاء زیادہ ہیں۔

بچوں کا حصہ اپنی قسم کا بھارت کا شاید سب سے بڑا ذخیرہ ہے۔ تاریخی اہمیت کے بہت سے کھلونے یہاں رکھے جاتے ہیں۔ لائبریری میں مشرقی ادبیات کے بڑے ناد، نسخے رکھے ہوئے ہیں۔

مغربی افریقہ کی مسلمان ریاستیں

یہ بات تعجب انگیز ہے کہ دنیا بھر کے اسلام میں مغربی افریقہ کے مسلمانوں کا چرچا بہت کم ہے۔ مشرقی یا مشرق وسطیٰ کے اسلامی ممالک عالمی بریس میں اپنا مناسب مقصد حاصل کر رہے ہیں لیکن مغربی افریقہ کی مسلم حکومتوں کا ذکر مسلم حکومتوں کی حیثیت سے بہت کم سنا جاتا ہے۔ سینیگال، گینیا اور مالی کی مشترکہ آبادی تقریباً ۱۱ ملین ہے جس میں ساڑھے سات ملین سے کچھ زیادہ مسلمان ہیں۔ دوسرے لفظوں میں سینیگال کی مسلم آبادی ۸۸ فی صدی، گینیا کی ۸۰ فی صدی اور مالی کی ۶۵ سے ۷۰ فی صدی کے درمیان ہے۔ ان ممالک کے مسلمانوں کی پوزیشن کی تعین کے لیے ضروری ہے کہ اعداد و شمار کی تفصیلات پیش کی جائیں۔

سینیگال

جغرافیہ: سینیگال افریقہ کی بہت ہی ترقی یافتہ مسلم ریاستوں میں سے ایک ہے۔ سینیگال کا نام ایک قصبہ سنگین سے لیا گیا ہے جو ایک دریا کے دہانے پر آباد ہے۔ نسلی جہت سے یہاں کی اہم اور خاص جماعتیں یہ ہیں: دولونس۔ پولس۔ سیر۔ ٹوکوسر۔ ڈولاسانگ۔ سراکل۔ مورس۔ دولوف اور پرنڈریاں کی دو اہم دیہی زبانیں ہیں۔ مسلمان دولوف جو نسلی اعتبار سے ان ملک کا سب سے بڑا حصہ ہیں ملک میں معنی مزدوروں کی حیثیت سے ممتاز ہیں۔ اور سیر پیٹ کی کاشت کاری میں ماہر ہیں۔ پیٹ ایک پھل ہے جس سے تیل نکالا جاتا ہے، اس ملک سے برآمد کی جانے والی اشیاء میں ۸۵ فی صد کا پیٹ ہی کا ہے جس کی قیمت ۲۵ ملین فرینچ فرانک ہوتی ہے۔ سینیگال کا مرکزی شہر ڈاکر ہے جس کی آبادی تین لاکھ ساٹھ ہزار

ہے۔ سب سے اہم دریا سینیکال ایک ہزار ۵۴ میل لمبا ہے۔

تعلیم: تیس لاکھ کی آبادی میں صرف ایک لاکھ پچیس ہزار مسلمان طلبہ (جن میں چالیس ہزار لڑکیوں کی تعداد بھی شامل ہے) نے ۱۹۶۱ء میں پرائمری اسکولوں میں تعلیم حاصل کی اور سینکڑی اسکولوں میں ۸۵۳۶ طلبہ نے تعلیم پائی۔ طلبہ کی یہ قلیل رقم انگیز تعداد صرف اسی اسلامی ملک میں نہیں ہے بلکہ غالب اکثریت رکھنے والے بہت سے مسلم ممالک میں تعلیم کا یہی حال ہے۔ یہ حوصلہ افزا بات نوٹ کرنے کے قابل ہے کہ ہم اپریل ۶۱ء کو حکومت کے شعبہ نشر و اشاعت نے یہ خبر شائع کی ہے کہ موجودہ لائق تخریج کاموں میں ایک کام عربی زبان اور اسلامی تہذیب کی تعلیم ہے۔ فرانسیسی قبضے کے دوران میں کیتھولک مشنریوں کی انتہائی کوشش یہی رہی کہ مسلمانوں کو عیسائی بنایا جائے۔ لیکن اس کے برخلاف آج ہر جگہ احیائے اسلام کی علامات نمودار ہیں۔ ڈاکٹر اور دوسرے مقامات کی تعلیم گاہوں میں عربی زبان کی تعلیم لازمی ہے۔ اس کے علاوہ بہت سے طلبہ ادارہ علوم اسلامی میں لمبی باقاعدہ شرکت کر رہے ہیں۔

سینیکال میں اسلام کی ابتدائی تاریخ

اس ملک کے بارے میں قدیم ترین تاریخی بیان وہ ہے جو ابن حوقل نے دیا ہے۔ دسویں صدی ہجری میں یہ خاند گئے۔ اس وقت سینیکال کے پچاسھ نکرور کی شاہی حکومت خاند کے ماتحت تھی۔ کہا جاتا ہے کہ عبداللہ بن یاسین غمینیکال کے ایک جزیرے میں ایک خاص اسلامی مسلک کی بنیاد رکھی اور انھیں کے ماننے والوں نے سینیکال کو خاند کی ماتحتی سے آزاد کیا۔

چودھویں صدی عیسوی میں مشرقی سینیکال کے اندر سب سے پہلے مالی کے اثرات محسوس کیے گئے۔ پولس قبیلے نے تمام مغربی افریقہ میں بڑی تیزی سے اسلام کی اشاعت کی۔ چودھویں صدی کے بعد دو صدیوں میں ان کے ذریعے اسلام بڑی تیزی سے پھیلا۔

ارکان کے مسلمان

ارکان کی تاریخ میں اسلام کا اثر زیادہ لکھا۔ ان کی رہائش کے طرز و اطوار میں اسلامی معاشرت اور اسلامی ماحول ایک زمانے میں ارکان کے بدھ مت بادشاہ اپنے بدھی نام کے ساتھ ساتھ اسلامی نام بھی رکھا کرتے تھے۔ مثلاً علی خاں، گلہ شاہ، حسین شاہ وغیرہ۔ ارکان کے چند بدھی بادشاہوں کے نام ہیں۔

ارکانی بادشاہوں کے سکوں میں ایک عرصہ دراز تک ایک طرف کلمہ طیبہ نقش رہا کرتا تھا کیونکہ ارکان کے مسلمان زیادہ تر فوجی لوگ تھے اور تیر اندازی، گولہ باری میں اپنی مثال آپ رکھتے تھے۔ چنانچہ ارکان کی فوج اور جنگی بیڑے میں کافی تعداد میں مسلمان بادشاہ کے دور میں موجود رہے۔ اپنی تیر اندازی کے باعث "کمان" کے نام سے موسوم ہونے لگے۔

پادری سنگر سنیو جو کہ برما میں ۱۷۸۲ء تا ۱۸۰۷ء تک مقیم تھے اپنی کتاب "برہمن سنیو" میں بیگو کا ذکر کرتے ہوئے اس کی تجارت کا تعلق عرب سے بھی بتاتے ہیں اور رنگون کا ذکر کرتے ہوئے مسلمان تاجروں کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ پادری ماکم اپنے واقعات میں لکھتا ہے کہ: "اس نے مسلمانوں کے جہاز میں سفر کیا۔ وہ مرگوئی گیا اور مرگوئی کی یاد مساجد کا بھی ذکر کرتا ہے اور میٹرو روایات کے مطابق ان میں سے اکثر برمی بادشاہوں کی تعمیر کی ہوئی ہیں۔" "رف پینسلنگن آف اے رف وائچ ٹورنگون" کا مصنف ۱۸۴۶ء رنگون کے نقشہ میں تین مساجد بتاتا ہے اور کہہ دے کہ رنگون کے بڑے پھیکا کے راستہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ یہ سڑک ایک مسلمان سوداگر کی بنوائی ہوئی ہے۔ مسٹر ڈال کی تحقیق کے مطابق شاہ لہنی کے وقت میں دو شاہی جہازوں کے نام اسلامی تھے۔ ایک کا نام الکا اور دوسرے کا نام سلامت تھا۔ ان کے ملاح و افسران بھی مسلمان تھے۔

انگریزوں کی آمد

جب سے یورپین اقوام کی آمد برما میں شدت سے ہونے لگی ان کے مخالفین پیش پیش مسلمان تاجروں تھے۔ مشرکین ۹۶-۱۷۹۵ء میں رنگون اور امرابور، دونوں جگہوں میں ان کی مخالفت کا ذکر کرتے ہیں۔ پہلی اینگلو برمی لڑائی ۲۶-۱۸۲۴ء کے بعد یہ پروپگنڈا اور شدید ہو گیا کہ شاہ افغانستان دوست محمد خان کا ایک خاص ایلچی فتح محمد خان انگریزوں کے خلاف دوستانہ معاہدہ کا پیام لے کر برما گیا تھا۔

کیپٹن میکوینڈر (۱۸۴۰ء) شاہ برما کے حکیم جناب آغا حسن کے خلاف بھی یہی الزام لگاتے ہیں کہ انھوں نے بادشاہ کے کان انگریزوں کے خلاف بھردیے تھے۔

برما کے مشہور بادشاہ بوڈوھ پھیا ۸۲-۱۷۸۱ء نے جو تاریخی خطہ الاسرائیل ہند کے پاس بھیجا تھا وہ فارسی زبان میں لکھا گیا تھا اور بوڈوھ پھیا کی طرف سے جو وفد ۱۸۰۷ء میں ہندوستان آیا اس میں برمی بدھسٹ کے علاوہ مسلمان بھی شامل تھے۔ برمیوں سے انگریزوں کی تین جنگیں ہوئیں۔ پہلی ۲۶-۱۸۲۴ء میں، دوسری ۱۸۵۲ء اور تیسری ۱۸۸۱ء میں اور ۱۸۸۵ء کے بعد برما میں انگریزوں کا مکمل قبضہ ہو گیا۔

برما میں انگریزوں کے مکمل قبضہ کے بعد مسلمان پھر قزقلت میں گر پڑے۔ ان کا تجارتی عروج جاتا رہا، انگریز انھیں مشکوک نظروں سے دیکھنے لگے۔ برمیوں کا وقار جا ہی چکا تھا مسلمانوں کے لیے بھی ایک دور ابتلا شروع ہو گیا۔ مسلمان انگریزی زبان سے ناواقف تھے اس لیے سرکاری ملازمت میں بھی نہ گھس سکے۔ قہرانی بہت تجارت سورتیوں نے سنبھالی جن کا نمونہ سورتی بازار ہے۔

برما میں مسلمانوں کی تعداد آبادی کا چار فی صدی ہے۔ مسلمانوں کی اکثریت دیانتوں میں آباد ہے اور صرف ۲۲ فی صدی مسلمان شہروں میں بستے ہیں جن کی پیدائش برمی ہے اس کے باوجود من حیث القوم برمی مسلمانوں کا کوئی وجود سرکاری طور پر تسلیم نہیں۔ وہ آج بھی بڑی تعداد میں ہندوستان واپس بھیجے جا رہے ہیں اور ان کی جائیدادیں برما کی فوجی حکومت نے ضبط کر لی ہیں۔

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

ادارۂ ثقافت اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سر نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جاسکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطہٴ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصورِ اہمیت حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو لمبی دین قرار دے دیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقاءِ حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کر دہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز اہل قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی کھلی ہوئی جوگت میں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیالات آفرین مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و اودیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

مطبوعات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حکمتِ رومی، مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی علما: تشریح۔ قیمت ۳۵۰ روپے۔
تشبیہاتِ رومی: اس میں بہت تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ رومی سب سے بڑی عظمت و کمش تشبیہوں

سے کام لے کر فلسفہ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت ۸ روپے
اسلام کا نظریہ حیات: خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب 'اسلامک آئیڈیالوجی' کا ترجمہ قیمت ۸ روپے
مولانا محمد حنیف ندوی

مسئلہ اجتماع: قرآن سنت۔ اجماع۔ تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر

قیمت ۲ روپے

افکار غزالی: امام غزالی کے شاہکار 'ایضاح العلوم' کی تحفیں اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۵۰ روپے
سرگزشت غزالی: امام غزالی کی 'النقد' کا اردو ترجمہ۔ قیمت ۳ روپے۔

تعلیمات غزالی: امام غزالی کی بے نظیر تصنیف 'ایضاح' کے مطالب کی آزاد اور توضیحی تحفیں قیمت ۱۰ روپے
افکار ابن خلدون: عمرانیات اور فلسفہ تاریخ کے امام اول ابن خلدون کے تنقیدی عمرانی اور دینی

علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ قیمت ۲۵ روپے

عقلیات ابن تیمیہ: قیمت اخباری کاغذ ۶ روپے۔ سفید ۱۰ روپے

مکتوب برنی: قیمت ۱۵۰ روپے۔

مولانا محمد حنفی بھٹو اور مولانا محمد حنفی

اسلام دین آسان: جمعہ دارم کے زمان کے مطابق دین آسان کا چیز ہے۔ اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی

ہے۔ قیمت ۳ روپے۔

مقام سنت: وحی۔ حدیث۔ اتباع سنت۔ مسائل حدیث۔ اطاعت رسولؐ۔ اس کتاب میں ان تمام

مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے

انتخاب حدیث: احادیث کا انتخاب۔ قیمت ۵ روپے

مکتبہ حدیث

پیغمبر انسانیت

اسلام اور موسیقی، اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نیت کی ہے۔ قیمت ۳۶۵ روپے

ازدواجی زندگی کے قانونی تجاویز، قیمت ۱۲۵ روپے

مسئلہ تعدد ازدواج، قیمت ۷۵ روپے تحدید نسل، قیمت ۷۵ روپے

اجتہادی مسائل، ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا

ازدواجی لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۴۱۵ روپے

زیر دستوں کی آقائی، معرکے مشہور مفکر و ادیب علامہ حسین کی معرکہ الاماء کتاب "الوہد الخ" کا اردو

ترجمہ۔ قیمت ۳۶۵ روپے۔

الفخری: یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مورخ ابن طہطقی کی تاریخ کا ترجمہ ہے قیمت ۵۲۵ روپے

اسلام اور فطرت: قیمت ۲۶۲۵ روپے

شیر احمد ڈار ایم۔ اے۔

علمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق: اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ پیش کیا

گیا ہے۔ قیمت ۷۷ روپے۔

تاریخ تصوف: اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی

گئی ہے۔ قیمت ۴۲۵ روپے۔

مولانا رئیس احمد جعفری

اسلام اور روحانیت: قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے فیہر مسئلہ کے

مقابلہ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ

کیے ہیں۔ قیمت حصہ اول ۷۲۵ روپے۔ حصہ دوم ۷۵۰ روپے۔

سیاست شریعہ: سیاست شریعہ میں قرآن و حدیث، آثار اور روایات محمدی کی روشنی میں اسلامی حکومت

کا نثر کا قیمت ۵ روپے۔

اسلام میں عدل و احسان : قرآن پاک اور احادیث نبوی سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہو ہے۔ فقہانے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کمال تک اپنایا ہے۔ ان تمام مباحث پر ذرا دل لگی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے

قیمت اخباری کاغذ ۱۱ روپے۔ سفید ۱۲

تاریخ دولتِ فاطمیہ :

شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے۔

تاریخ جمہوریت : جمہوریت کی مکمل تاریخ۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی۔ اے آئرس کے نصاب میں اہل وقت انڈونیشیا : انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ اس کتاب کے مطالعہ سے نظر دے

ساختے آجاتا ہے۔ قیمت قسم اول ۱۰ روپے۔ قسم دوم ۷ روپے

سرسید اور اصلاح معاشرہ : معاشری اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کمال تک کامیاب ہوا۔ یہ ہے

کتاب قیمت ۲۰ روپے

پاکستانی مسلمانوں کے رسوم و رواج : قیمت اخباری کاغذ ۵۰ روپے۔ سفید کاغذ ۶۰

اسلام کی بنیادی حقیقتیں : اس کتاب میں ادارہ ثقافت اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۱۲ روپے۔ محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیق ادارہ) — اسلام اور مذاہب

عالم : مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ قیمت ۵۰ روپے ۵ اسلام میں حیثیتِ نساء : قر

۵۰ روپے ۵ اسلام کا نظریہ اخلاق : قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کی تش

قیمت ۲ روپے ۵ اسلام کا نظریہ تاریخ : قرآن کے پیش کردہ اصول تاریخ صرف گزشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں

موجود تو مول کے لیے بھی بعیرت افزا ہیں۔ قیمت ۵۰ روپے ۵ اسلام کا معاشی نظریہ : قیمت ۵۰ روپے

۵ دینِ فطرت : دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے قیمت ۱۰ روپے

۵ عقائد و اعمال : عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث۔ قیمت ۱۰ روپے ۵ مقامِ انسانیت :

خواجہ عبداللہ اختر (سابق رفیق ادارہ) — مذاہبِ اسلامیہ : مسلمانوں کے مختلف مذاہب

اور فرقوں کا تفصیلی بیان ان کے بانیوں کا ذکر اور فرقہ کے اسباب پر بحث قیمت ۶ روپے ۵ بیدل : قیمت ۵۰ روپے

۵ اسلام اور حقوق انسانی: قیمت ۵۰ روپے ۵ اسلام میں حریت، مساوات اور اخلاق:
 قیمت ۲۵ روپے۔ محمد رفیع الدین (سابق رفیق ادارہ) — قرآن اور علم جدید: قیمت
 ۶۱۵ روپے ۵ اسلام کا نظریہ تعلیم: قیمت ۵۰ روپے۔ دیگر تصانیف — ۵ تہذیب
 تمدن اسلامی: (رشید اختر ندوی) قیمت حصہ اول ۶ روپے۔ حصہ دوم ۵۰ روپے۔ حصہ سوم ۷ روپے
 ۵ مسلم ثقافت ہندوستان میں: (عبد المجید سائک) قیمت ۱۱۷ روپے ۵ مائٹر لاہور (سید فاضل فیکہ)
 قیمت ۱۲ روپے۔ ۵ مسلمانوں کے سیاسی افکار (رشید احمد) قیمت ۵۵ روپے ۵ اقبال کا
 نظریہ اخلاق (سید احمد رفیق) قیمت جلد ۴ روپے۔ غیر جلد ۳ روپے ۵ مسئلہ زمین اور اسلام (شیخ
 محمد) قیمت ۱۲۵ روپے ۵ سکھ مسلم تاریخ (ابوالامان امیرتسری) قیمت ۲۱۵ روپے ۵ گرفتہ
 صاحب اور اسلام (ابوالامان امیرتسری) قیمت ۶۱۵ روپے ۵ اسلام اور تعمیر شخصیت
 (عبد الرشید) قیمت ۴۵ روپے ۵ اسلامی اصول صحت (فضل کریم فارانی) قیمت ۲۵ روپے
 ۶ اہم — طب العرب (حکیم علی احمد نیر واسطی) ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب عربین میڈسین،
 ترجمہ نکات و مقدمات قیمت ۵۵ روپے ۵ محفوظات رومی (عبد الرشید بسم) یہ کتاب
 الاناجال الدین رومی کی "فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے پیش قیمت محفوظات پر مشتمل ہے قیمت ۶۲۵ روپے
 ۷ حیات محمد (ابو یحییٰ امام خاں نوشہرہ) مصر کے یگانہ ناز کارانشا پرواز محمد حسین بیگل کی ضخیم کتاب کا سلیس
 بہ قیمت ۲۲۵ روپے ۵ فقہ عمر (ابو یحییٰ امام خاں نوشہرہ) یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحب کی
 "بن" رسالہ مذہب فاروق اعظمؐ کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۴۵ روپے ۵ تاریخ تعلیم و تربیت
 (نیر) (محمد حسین ذہیری) ڈاکٹر احمد شہی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں
 کا بیان ہے۔ قیمت ۷ روپے ۵ مجموعہ تفاسیر ابو مسلم اصغوفانی (رفیع اللہ۔ سید نصیر شاہ)
 ۲۱۵ روپے ۵ موسیقی کی شرعی حیثیت (رفیع اللہ۔ سید نصیر شاہ) قیمت ۲ روپے۔

انگریزی کتب کی فہرست صفحہ ۷۲ پر ملاحظہ ہو

سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب ردوڈ، لاہور

Best Iqbal and His Thought by Professor M. M. Sharif. Demy 8vo., pp. iv, 116. Rs. 5.00

Islamic and Educational Studies by Professor M. M. Sharif. Demy 8vo., pp. iv, 126. Rs. 5.00

Studies in Aesthetics by Professor M. M. Sharif. Demy 8vo., pp. xii, 219. Rs. 10.00

National Integration and Other Essays by Professor M. M. Sharif. Demy 8vo., pp. iv, 153. Rs. 6.00

Islamic Ideology by Khalifa Abdul Hakim. Demy 8vo., pp. xxiv, 350. Rs. 12.00

Islam and Communism by Khalifa Abdul Hakim. Demy 8vo., pp. xii, 263. Rs. 10.00

Metaphysics of Rumi by Khalifa Abdul Hakim. Demy 8vo., pp. viii, 157. Rs. 3.75

Life and Work of Rumi by Afzal Iqbal. Revised edition. Demy 8vo., pp. xv, 196. Rs. 10

Fundamental Human Rights by Khalifa Abdul Hakim. Demy 8vo., pp. 17. Rs. 0.75

Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan by B. A. Dar. Demy 8vo., pp. viii, 304. Rs. 10.00

Qur'anic Ethics. by B. A. Dar. Demy 8vo., pp. iv, 75. Rs. 2.50

Iqbal's Gulshan-i-Raz-i-Jadid by B. A. Dar. Demy 8vo., pp. x, 77. Rs. 3.00

Development of Islamic State and Society by M. Mazheruddin Siddiqi. Demy 8vo., pp. viii, 415. Rs. 12.00

Women in Islam by M. Mazheruddin Siddiqi. Demy 8vo., pp. vii, 182. Rs. 7.00

Islam and Theocracy by M. Mazheruddin Siddiqi. Demy 8vo., pp. 47. Rs. 1.75

Diplomacy in Islam by Afzal Iqbal. Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

Muhammad the Educator by Robert L. Gulick, Jr. Demy 8vo., pp. 117. Rs. 4.25

Some Aspects of Islamic Culture by Dr. S. M. Yusuf. Royal 8vo., pp. iv, 48. Rs. 2.50

Pilgrimage of Eternity, Eng. tr. of Iqbal's Javid Namah by Mahmud Ahmad. Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00

Key to the Door by Capt. Tariq Safina Pearce. Royal 8vo., p. xii, 158. Rs. 7.50; Cheap edition: Rs. 4.50

Philosophy of Marxism by Dr. Muhammad Rafiuddin. Demy 8vo., pp. iv, 44. Rs. 1.

Islam in Africa by Professor Mahmud Brelvi. Royal 8vo., pp. xxxvi, 655. Rs. 22.50

لیکن سینیکال کی وادی میں تکوڑوں نے ان کو شکست دے دی۔ ۱۸۵۴ء سے ۱۸۶۸ء تک سینیکال پر مورس غالب رہے لیکن حصول طاقت کے لیے ملک کے اندرونی حصوں کے مختلف قبیلوں کی باہمی کشمکش نے ملک کے اتحاد کو بہت کمزور کر دیا۔ فرانسیسیوں نے بڑی تیزی سے اس کمزوری کا فائدہ اٹھایا اور ان کے جہز نے مسلمانوں کے سب سے بڑے حکمران اطلاح عمر تل کو شکست دے کر پورے ملک پر قبضہ کر لیا۔

سینیکال میں فرانس کی پالیسی کا نمونہ ہی تھا جو الجزائر میں اس نے ایک خاص مذہبی فرقہ کی حمایت کی، اور پھر ان کی مدد سے پورے ملک پر غالب آگیا۔ مغتوج ہونے کے بعد اس ملک کی تاریخ بتاتی ہے کہ فرانس اور برطانیہ دونوں نے اپنے سامراجی مقاصد کے لیے یہاں کے باشندوں کا بہت زیادہ استحصال کیا۔ دنیا کی دو بڑی جنگوں میں یہاں کے لوگوں کو کثیر تعداد میں لہجرتی کیا گیا، اور سابقہ سلطنت فرانس کے مختلف حصوں میں وہاں کی بنیادوں کو کھلنے کے لیے انھیں بکثرت استعمال کیا گیا۔

آزادی کی کشمکش

۱۹۴۷ء میں فرانس سینیکالی فوجوں کو مدعا سکھ میں استعمال کر رہا تھا لیکن فرانس کے مشہور سوشلسٹ لیڈر میرین گنے اس کے خلاف سخت اعتراض کیا۔ اس وقت وہ ڈاکٹر کے میز پر تھے۔ وہ ایک تجربہ کار سیاسی لیڈر اور فرنچ اسمبلی کے سابق ممبر تھے۔ ان کے اس اختلاف کی وجہ سے فرانسیسی حکومت نے ان کو فرنچ اسمبلی کے الیکشن میں شکست دینے کا نقشہ کار تیار کیا۔ حکومت کا جوڑ توڑ اتنا کامیاب ہوا کہ سینیکال کے خاتقا، نشین، مشائخ اور ان کے ماننے والوں نے ان کے بجائے مشہور کیتھولک شاعر لیوپولڈ لیدر سنگم کی حمایت کی اور آج یہ شاعر سینیکال کا صدر ہے۔

جولائی ۵۹ء میں مال کا فیڈریشن بنانے کے لیے سینیکال نے اپنے آپ کو مغربی سوڈان کے ساتھ ضم کر دیا۔ مئی ۱۹۶۰ء میں فرانس سے آزادی حاصل کر لی تھی۔

لیکن یہ انتظام صرف دو مہینے رہا۔ اگست میں اس نے اپنے آپ کو اس فیڈریشن سے الگ کر لیا اور ستمبر میں اپنی آزادی کا اعلان کر دیا۔ اور سنگھ کو اپنا صدر منتخب کیا۔ دونوں کے بعد مڈو ڈائی وزیر اعظم بنائے گئے۔ ۲۸ ستمبر ۱۹۶۰ء کو سینیگال اقوام متحدہ کا ممبر بن گیا۔

مڈو ڈائی سینیگالی سوشلزم کے پر جوش وکیل تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ سینیگال افریقہ کا ایک لازمی حصہ ہے اس لیے اس کو افریقی سیاست کے ساتھ کامل اتفاق کرنا چاہیے۔ ایک دوسرے فرینچ سوشلسٹ لیڈر مسٹر چین راوی صدر سنگھ کے سیاسی مشیر تھے۔ یہ مسلمان ریاستوں کی جنگ آزادی کے مستازا میوں میں ہیں، اور اس سلسلے میں ان کا ریکارڈ بڑا شاندار ہے۔

۱۹۶۲ء کے خاتمے پر وزیر اعظم مڈو ڈائی اور سینیگالی اسمبلی کے اسپیکر مسٹر لین گے کے درمیان سخت اختلاف ہو گیا۔ اس اختلاف رائے کا نتیجہ یہ نکلا کہ مئی ۱۹۶۳ء میں مڈو ڈائی کو جس دوام کی سزا دی گئی، اور ان کی وزارت کے چار دوسرے وزیروں کو ۲۰ سال قید کی سزا دی گئی۔ لین گے کو حکمران پارٹی یو۔ پی۔ ایس کا صدر اور لیو پولڈ سنگھ کو سکریٹری مقرر کیا گیا۔ موجودہ حکومت کے تعلقات مالی کے ساتھ نمایاں طور پر بہتر ہو رہے ہیں۔

گینیا

گینیا نے جو فرانس کے قبضے میں تھا ستمبر ۵۸ء میں اپنی تاریخ آپ بنائی۔ اسی طرح کہ اس نے بطور خودیہ اعلان کر دیا کہ اب وہ فرینچ یونین سے الگ ہو گیا ہے۔ گینیا مغربی افریقہ کا تہادہ ملک ہے جن نے یہ مضبوط اور سخت قدم اٹھایا۔ باقی ملکوں نے بتدریج ۱۹۶۰ء تک آزادی حاصل کی۔ فرانس کے صدر ڈیگال نے جو اس اقدام سے غضب ناک ہو گئے تھے فدا گینیا کی مالی امداد بند کر دی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ گینیا کے سیاسی لیڈر سیکو تورے قانوناً دینا کے ایک مشہور آدمی بن گئے۔

گینیا، سینیگال اور شمال میں اس حصہ کے درمیان واقع ہے جو اب تک پرستگال کے

قبضے میں ہے شمال مغرب میں اس کی سرحد مالی سے اور دکھن میں سیرالون سے اور دکھن یورپ میں لائبیریا اور ایوری کورٹ سے ملتی ہے۔ اس کا رقبہ ۲ لاکھ چوں ہزار کیلو میٹر مربع مشتمل ہے اور اس کی آبادی ۱۲ لاکھ ہے۔ جیسا کہ اوپر کہا گیا یہاں مسلمانوں کی تعداد ۸۰ فی صد ہے۔ مغربی افریقہ میں مسلمانوں کی ٹھیک ٹھیک بلایم وکاسست تعداد بتانا مشکل ہے۔ بعض مبصرین نے دکھایا ہے کہ ۱۹۳۴ء سے ۱۹۴۵ء کے درمیان مغربی افریقہ میں مسلمانوں کی تعداد بہت بڑھی ہے۔

افریقوں کے لیے اسلام میں سب سے بڑی اپیل یہ ہے کہ وہ نسل پرستی کی نفی کرتا ہے اور اس کے ماننے والوں کے درمیان نسل کی بنیاد پر کوئی تفریق یا امتیاز نہیں پایا جاتا۔ اور یہ مساوات اب تک مسلمانوں میں موجود ہے اور ان کے اندر عربی زبان اور اسلامی علوم کی تعلیم ترقی پذیر ہے۔

جب گینیا کو فرنچ ایڈ سے محروم کر دیا گیا تو وہ کیونسٹ ملکوں سے مالی امداد لینے پر مجبور ہو گیا۔ ان حالات میں یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ اس ملک میں تمام ذرائع و وسائل قومی ملکیت میں لے لیے گئے۔ لیکن قریب زمانے میں پھر از سر نو انفرادی ملکیت نے اپنا سچا جتنا شروع کر دیا ہے۔ گینیا واقعی طور پر ۲۷ اکتوبر ۵۸ء کو آزاد ہوا اور ۲۳ نومبر کو خاندے کے ڈاکٹر مکرومہ اور گینیا کے صدر ریکوئود سے یونائیٹڈ اسٹیشن آف افریقہ کی تحریک چلائی۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ ایک متفقہ اقتصادی پالیسی اور مشترکہ سیاسی دفاعی تنظیم وجود میں آئے۔ خاندے آگے بڑھ کر گینیا کو ایک بڑی رقم قرض دی سان دونے مالی کے صدر موبو گیشا کے ساتھ بمقام کونا کری طاقت و مشورت کے کسان تینوں ملکوں کی پالیسیوں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی تجویز کی۔ گینیا جنوری ۶۱ء میں افریقی ملکوں کا سابلنگ گروپ کا ممبر بن گیا۔ اس گروپ کے ممبر الجزائر، گھانا، گینیا، مالی، مراکش، اور متحدہ عرب جمہوریہ مصر ہیں۔

سراج احمد ٹانڈوی

برہمنی مسلمان

عروج و زوال کی تاریخ

برہمنی مسلمانوں کی آمد کی تاریخ صحیح معنوں میں گیارہویں صدی عیسوی سے شروع ہوتی ہے۔ ۱۰۴۴ء میں انور تھانے بنگال میں باقاعدہ منظم سلطنت کی بنیاد ڈالی اور ہم لہجی اسس مضمون میں برہمنی مسلمانوں کی موجودگی کا ذکر اسی دور سے شروع کریں گے حالانکہ اس سے کہیں پہلے برہمنی تاریخ میں مختار اوڈی کے علاقے میں شیخ عبداللہ کا ذکر بھی خاص اہمیت رکھتا ہے۔

تاریخ سے سب سے پہلے ۱۰۵۱ء میں عربی جہازوں اور عربی ملاحوں کی موجودگی کا ثبوت ملتا ہے۔ آٹھویں صدی سے پندرہویں صدی تک مسلم جہاز رانی کا وہ سنہری دور تھا جب کہ عربی و ایرانی مسلم جہاز ران بجز روم سے بھر کاہل تک پھیلے ہوئے تھے اور ان دونوں سمندروں کے درمیان جو ممالک آباد تھے ان کے سوا محل اور باشندوں سے ابھی طرح واقف ہی نہیں بلکہ ان سے گہرے تجارتی روابط بھی قائم کیے ہوئے تھے۔

ایک عرب مقتدی نامی اپنی ایک کتاب میں چھتیس اقسام کے جہازوں کا ذکر کرتے ہوئے دو اقسام زیر باد یہ اور برہما کا نام لیتا ہے۔

مشہور مورخ مادھی حسن ایرانیوں کی جہاز رانی پر تبصرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہے:

اول الذکر قسم کے جہاز برہما طایا۔ اور مشرقی جزائر، اور آخر الذکر قسم کے جہاز برہما کا

چکر کیا کرتے تھے۔ ہم اس سے یہی نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ نویں صدی اور دسویں صدی عیسوی ہی

مسلمانوں کا گذر برہا میں تھا۔

نویں صدی کے سیاح سلیمان عربی اور ابن خردادذہ ایوانی نے اپنے سفر ناموں میں برہا کے مہکتیوں کا ذکر کیا ہے۔ زمانہ قبل از تاریخ برہا کے مختلف ادوار کے مسلمان سیاحوں کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان سیاح اور تجارت نہ صرف برہا کے سواحل بلکہ اندرون ملک کے حالات سے کافی حد تک واقف تھے۔ ۱۰۰۰ء میں منگھن ایک دوسری سیاح نے پنگو میں درویشوں کا ذکر کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ یہ درویش مسلمان ہوں گے۔ زلف فیج سب سے پہلا انگریز سیاح جو برہا میں آیا وہ ڈالا اور سیرم میں مکہ کو جہاز خانہ کا ذکر کرتا ہے۔

۱۰۱۰ء میں ایک پرتگیزیسیاح باربوسا، مرتبانوں (جاولوں) کے متعلق لکھتا ہے کہ عربوں میں مرتبان (جاول) بہت مقبول تھا۔ چودھویں صدی کے مشہور سیاح ابن بطوطہ نے بھی چار مرتبانوں کے تحفے کا ذکر کیا ہے۔ مرتبان ادیبیگو اس وقت کے تجارتی مراکز میں سے تھے اور یہاں کے مرتبان (جاول) مشہور تھے۔ لفظ مرتبان فارسی کا لفظ ہے۔ بعض مورخین کا خیال ہے کہ لفظ سیرم عربی الفاظ میر اور ایم سے مرکب ہے۔ شہر بین ایک زمانے تک اپنی ہی یعنی (مسلمانوں کا شہر) کے نام سے مشہور تھا۔

اب ہم پھر ۱۰۲۰ء کا ذکر کرتے ہیں۔ گیارہویں صدی کے ادائی میں دو عرب بجائیوں کا جہاز قسطنطنیہ کے قریب ٹکرا کر تباہ ہو گیا۔ ان کے نام بوعلی اور بوعلوی تھے۔ دونوں بجائی مشہور تھائیگ بادشاہ ہنزا کے ملازم ہو گئے اور کچھ عرصہ بعد بوعلوی قتل کر ڈالا گیا اور اس کا بجائی بوعلی بچان میں پناہ گزین ہوا۔ اس وقت شاہ انور تھا۔ سلطنت بچان کی مسند پر جلوہ افروز تھا۔ یہ اسی کے یہاں ملازم ہو گئے۔ اور کچھ دن کے بعد بادشاہ کے محافظین دستہ میں شامل کر لیا گیا اور اپنی برقع و قماری کا وجہ سے پوچھا گیا کہ شاہی حرم سرا کے لیے بھول لانے کی خدمت پر مامور کیا گیا۔ بوعلی نے یہیں شادی کر لی تھی جس سے دو لڑکے ہوئے جن کی

اور شہوئے چنگے تھے۔ یہ دونوں لڑکے جوان ہونے پر شاہی اصطبل کے داروغہ مقرر کیے گئے۔ انہوں
کے زمانہ میں ان کے علاوہ اور بھی مسلمان موجود تھے کیونکہ انہوں نے سالو کا اتالیق ایک مسلمان
تھا جس کا بیٹا رحمن خاں برہمی تاریخ میں مشہور ہے۔ رحمن خاں اور سالو دونوں رضاعی بھائی تھے
یعنی سالو نے رحمن خاں کی ماں کا دودھ پیا تھا۔ لیکن قبل اس کے کہ ہم رحمن خاں کے اسلامی
سلطنت قائم کرنے کے منصوبے اور کوشش کا ذکر کریں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ شہوئے
بجا اور شہوئے چنگے کی شہادت کا ذکر کریں۔

شہوئے پن جی اور شہوئے چنگے کو ایک پگو ڈے (برہمی عبادت خانہ) کی تعمیر کے
وقت زمینیں بنیاد میں رکھنے کے لیے لکھا گیا تھا۔ لیکن یہ بت شکن فرزند ان اسلام باوجود
اصرار کے راضی نہ ہوئے اور شہید کر دیے گئے۔ لیکن "ٹاٹھی" شکل میں پوجے جانے لگے
اور اب تک ان کی قبر کے بدھٹ مجا در سوڈ کا گوشت نہیں کھاتے۔

رحمن خاں نے سالو سے شہر خج کی بازی جیتی اور اس پر بہت زیادہ مسرت کا اظہار کرنے
لگا۔ سالو کو اس کا اظہار مسرت کرنا ناگوار گذرا۔ اس نے رحمن خاں کو غافل طلب کرتے ہوئے کہا
کہ اگر تم بہادر اور چالاک ہو تو میرے خلاف بغاوت کرو اور اس پر غر کر دو تو یہ زیب بھی دے
رحمن خاں تیار ہو گیا۔ یہ اس وقت والی پیکو کے پاس پیگو آکر تھانگ مسلمان اور
دوسرے لوگوں کو لے کر بنگان کی طرف بڑھا۔ یہ بہا میں اسلامی سلطنت کے قیام کی سب
سے پہلی کوشش تھی۔ سالو کو شکست دینے میں رحمن خاں کامیاب بھی ہو گیا لیکن آخو میں ہانپتا
کے ایک شکاری تگا شگو کے تیر کا شکار ہو گیا۔

برمیوں اور تاتاریوں کے درمیان جنگ

دھائی سو سال تک سلطنت بنگان قائم رہی۔ اب دھائی سو سال کے درمیان میں مختلف
جگہوں پر مسلمانوں کا ذکر ملتا ہے۔ ان کا بھان بھی ذکر آتا ہے انفرادی حیثیت سے نہ کہ اجتماعی
طور پر۔ محمد بنگان کا سب سے آخری بادشاہ نراسیمہا پتے تھا۔ اس کے عہد میں برہما کی تاج

جنگ شکست خورد۔ ۱۲۷۰ء میں برمیوں اور تاتاریوں کے درمیان لڑائی گئی۔ برمیوں کی فوج تعداد بھالیں ہزار اور تاتاریوں کے پاس بارہ ہزار سپاہ تھی۔ تاتاریوں کا سپہ سالار نصیر الدین خان تھا۔ بڑے گھمان کی لڑائی ہوئی۔ لیکن برمی فوج تاتاری تیراندازوں کے سامنے نہ ٹھہر سکے۔

نصیر الدین اور اس کے ساتھی فاتحانہ شان سے بچکان میں داخل ہوئے لیکن کچھ دن بعد یون چلے گئے جہاں نصیر الدین کا باپ گورنر تھا۔

تاتاری حملے کے بعد ڈھائی سو سال برما میں طوائف الملوک کا دور دورہ رہا۔ یہ زمانہ دراصل شانیوں کی ترقی کا زمانہ تھا۔ برمیوں نے مانگون میں پناہ لی اور یسین پھر دوہارن برمی سلطنت کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ اس دور کے ہر مشہور بادشاہ مثلاً ڈھین شو کے ٹھکانے بن ناوگ اور لالائنگ پھیاد وغیرہ کے دور ہی ہم مسلم بندوبچ، گولہ انداز، تیرانداز اور کمزوری بیڑوں کے ملاح نیز بحری فوج کی حیثیت سے کبھی ان کے ساتھی امدد کبھی ان کے مقابلے میں دیکھتے ہیں۔

۱۷۵۶ء میں جب لالائنگ پھیانے سیرم فتح کیا تو ہزاروں قیدی اپنے ساتھ لے گیا جس میں مسلمانوں کی تعداد کافی زیادہ تھی جن میں سے اکثر کو اس نے اپنی فوج میں شامل کر لیا تھا۔

میڈو کے مسلمان

ضلع شوبو میں ایک جگہ میڈو ہے اور میڈو کے مسلمان وطنی ہیں۔ ان کی حیثیت ارکان کی کمان قوم سے بالکل ملتی جلتی ہے۔ میڈو کے مسلمان کمان مسلمانوں کی طرح فوجی لوگ ہیں۔

میڈو ۱۶۳۷ء کے لگ بھگ ایک مسلمان شہزادے کے ساتھ برما آئے تھے اور یہیں رہ گئے۔ لیکن مشہور مؤرخ ہاروے کے خیال کے مطابق میڈو ان قیدیوں کی اولاد

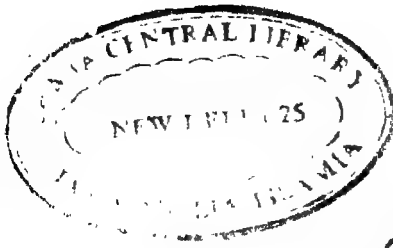
میں جو ۱۵۳۹ء اور ۱۵۹۹ء عربی سیکو کی حفاظت کے سلسلے میں گرفتار کیے گئے تھے۔ وہ اچھے سپاہی تھے لہذا شوہو، میرن وغیرہ کے ملاقات میں بے ادبیے گئے۔ انھیں زمینیں دی گئیں اور بروقت ضرورت ان سے فوجی خدمات لی گئیں۔ مثلاً ۱۵۴۷ء اور ۱۵۷۰ء کے ارکان کے حملوں میں یہ سپاہی یا فوجی مسلمان جو کہ مختلف اوقات میں برما کے مختلف حصوں سے بلوا کر لائے گئے اور قریبی مواصلات میں انھیں بھیلادیا گیا، ان کی تعداد تقریباً پانچ لاکھ ایک ہزار تھی۔

شاہ شجاع کی آمد

نہمشاہ اورنگ زیب عالمگیر کے بھائی شاہ شجاع ۱۶۶۰ء میں اورنگ زیب سے شکست کھا کر ارکان میں آکر پناہ گزین ہوئے۔ شاہ شجاع کے ساتھ چھ اور بعض روایات کے مطابق آٹھ ادیش زرو جواہر سے لدے ہوئے تھے۔

پہلے تو ارکان کے بادشاہ ساڈا تھوڈا مانے نہایت تیاک سے خیر مقدم کیا۔ لیکن زرو جواہر کے انبار نے اس کی نیت بگاڑ دی اور وہ شاہ شجاع کے دوپے آزار ہونے لگے، اور شاہ شجاع کی لڑائی کے لیے درخواست کی۔ جب بات اس حد تک بڑھ گئی تو شاہ شجاع کا بیٹا، صبر لبریز ہو گیا اور اس نے بھی انتقام کی مٹھان لی۔ شجاع کے پاس صرف دو سو سپاہی تھے۔

ارکان کے مسلمانوں نے بھی اس خاندانی شہزادے کی امداد کا وعدہ کیا۔ لیکن یہ راز طشت از بام ہو گیا اور شجاع کو جنگل میں پناہ لینا پڑی۔ شاہ شجاع کا ارادہ برما میں مسلم اقتدار کی دوسری کوشش تھی۔ رحمن خان نے عہد سالو میں اولیں کوشش کی تھی اور کامیاب ہوئے ہوئے ناکام رہ گئے تھے۔ اس سلسلے کی دوسری کڑی یہ تھی کہ شاہ شجاع کے بعد اس کے بیٹوں نے ۱۶۶۲ء میں اس خواب کی تعبیر نکالنا چاہی مگر انھیں بھی ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔



بیادگار

پروفیسر میاں محمد شریف مرحوم

طابع ناشر محمد اشرف ڈار، لیکچری
مطبوعہ دین محمدی پریس لاہور
مقام اشاعت ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب، روڈ، لاہور

ثقافت لاہور

محرم الحرام ۱۳۸۶ (مئی ۱۹۶۶)

جلد ۱۵ ————— شماره ۵

ادارۂ تحریر

مدیر اعلیٰ

مدیر

رئیس احمد جعفری

اراکین

محمد حنیف ندوی

محمد سعید شیخ

شامدین رزاقی

محمد جعفر چلواری

سالانہ: چھ روپے ————— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

تاثرات

- ۵ رئیس احمد جعفری ایک دور کا خاتمہ
۹ د - ا - ج بزم ثقافت

مقالات

- ۱۳ مسٹر جسٹس ایس۔ اے رحمن میاں صاحب
۱۶ رئیس احمد جعفری وہ جس کی یاد
۲۸ محمد جعفر بھلواردی اک شمع رہ گئی تھی
۳۲ الطاف علی بریلوی ایک شریف انسان
۳۶ محمد اسحق میاں صاحب کے ساتھ کچھ لحاظ
۴۰ محمد منیر شیخ پروفیسر میاں محمد شریف مرحوم

ملفوظات

- ۵۱ پروفیسر میاں محمد شریف مسلمانوں کے افکار
۹۴ پروفیسر ایم۔ ایم شریف المیہ کا مقصد
انکاد شریف
۱۲۵ پروفیسر ایم۔ ایم شریف حسن
۱۲۶ ایک بے کس کی موت پر

ایک دور کا خاتمہ

یہ صرف شاعری نہیں ایک حقیقت اور بیانِ واقعہ ہے :

درس و خا اگر بود زمزمہ مجھتے

جمعہ بہ مکتب اور طفلِ گریز پائے را

میاں صاحب سبجب وہ ڈاکٹر ہو کر ادارے میں تشریف لائے کچھ روز تک تو کچھ خلیج سی حامل رہی اس کے بعد محبت ہی محبت ملی — بے پناہ محبت، بے پناہ شفقت میری کچھ فطرت ایسی ہے کہ ہر چیز بھول سکتا ہوں، نہیں بھول سکتا تو شتمہ بھر خلوص اور شفقت کا مظاہرہ جس کا کبھی کسی طرف سے مظاہرہ ہوا ہو۔ میاں صاحب کی شفقت اور محبت سے تو تقریباً سات سال تک بہرہ ور ہوتا رہا، انھیں کیسے بھلا دوں؟ میں تو ایسا محسوس کرتا ہوں، جیسے یہ میرا ذاتی حادثہ ہے اور میں خود تعزیت کا مستحق ہوں۔

جب تک میاں صاحب زندہ تھے میں اپنے اظہار و خفا میں بخیل تھا کہ اسے متعلق پر محمول نہ کیا جائے۔ لیکن اب کہ مجھے ان سے کوئی فائدہ پہنچ سکتا ہے نہ نقصان۔ یہ کہنے میں مجھے کوئی حامل نہیں کہ ان کے وجود کو ادارے کے لیے، اور اپنے لیے ہمیشہ سایہ رحمت بھتا رہا، وہ جب کبھی بیمار پڑے، میں نے ہر نماز اور تلاوت کے بعد ان کے لیے دعائے صحت کی۔ یہ دعا ہمیشہ قبول ہوئی، لیکن اس دن قبول نہ ہو سکی جب وقت موعود آچکا تھا۔

یہ سطرین کھو رہا ہوں، اور ان کی تصویر آنکھوں کے سامنے ہے۔ کتنے چاؤ اور شوق سے

اس رسالے کی ادارت انھوں نے مجھے سونپی تھی اور کہتے تامل اور تذبذب کے بعد یہ ذمے داری میں نے ان کی حوصلہ افزائی اور یقین دہانیوں کے بعد قبول کی تھی، آج وہ ساری باتیں خواب و خیال بن چکی ہیں۔ خود میاں صاحب افسانہ ماضی بن چکے ہیں۔ دنیا کی یہی ریت ہے۔ ہمیشہ سے یہی ہوتا آیا ہے اور ہمیشہ ہی ہوتا رہے گا۔

لگاتار سات سال تک میاں صاحب نے اس ادارے کی خدمت کی، کم سن سالی بجوم امراض اور ضعف و نقاہت کے باوجود جس پابندی وقت کے ساتھ وہ ادارے میں آتے اور آخر وقت تک بیٹھتے۔ ایک ایک کاغذ کا مطالعہ کرتے، اور تمام ذمے داریوں کو سرانجام دیتے رہتے اسے دیکھ کر حیرت ہوتی تھی، اور یہ دیکھ کر تو حیرت اور بڑھ گئی جب اس دیرینہ سال شخص نے جوانوں کے عزم اور دلورے کے ساتھ ادارے کی ایک پوری منزل مزدوروں، ٹھیکیداروں اور کارکنوں میں دن رات ایک کر کے، بہت ہی قلیل مدت میں تعمیر کردہ دی۔ وہ جس کام کو ہاتھ میں لیتے تھے پھر اسی کے ہو رہتے تھے، اور جب تک وہ اتمام کو نہیں پہنچ جاتا تھا انھیں قرار نہیں آتا تھا۔

میاں صاحب فرشتہ نہیں تھے، بشر تھے ان سے غلطیاں بھی ہوتی ہوں گی، اور لغزشیں بھی ہوئیں، لیکن ان کا کمال یہ تھا کہ جس آزادی فکر کو وہ اپنے لیے جائز سمجھتے تھے اسی سے کسی کو محروم کرنے کا خیال تک ان کے دل میں کبھی نہیں آیا۔ چائے کے بعد نشست ہوتی تھی اور مختلف عنوانات پر بحث و گفتگو کا سلسلہ چل پڑتا تھا، جس جوش و خروش سے وہ اپنا نقطہ نظر پیش کرتے تھے، اسی تحمل اور بردباری سے دوسرے کی باتیں بھی سنتے تھے۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ صرف انہی کی بات مانی گئی ہو۔ ایسا بھی ہوا کہ انھوں نے دوسرے کی بات مان لی، اتنی خندہ جبینی اور وسعت قلب کے ساتھ جیسے یہ بات دوسرے کی نہیں خود انہی کی تھی۔

بچے دور میں میاں صاحب نے رفقاء ادارہ کے مشورے سے تصنیف و تالیف کا نیا پروگرام بنایا، نئے اصول و ضوابط مقرر کیے، نیا اسلوب اور منہاج وضع کیا اور کوشش

کی کہ اس ڈگر سے اوارہ ہونے نہ پائے۔ وہ فلسفہ کے ماہر مخصوص تھے لیکن اسلام کے دمر آشنا بھی تھے، اور اسلامی احکام و تعلیمات پر عمل بھی کرتے تھے۔ کئی مرتبہ میں نے انھیں جماعت میں اور انفرادی طور پر نہاڑ پڑھتے دیکھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سے انھیں والمانہ شفقت کی تھی۔ نعت سے بڑا لگاؤ رکھتے تھے اور بڑے شوق کے ساتھ اقبال کا، اور بعض دوسرے شراکائے نعتیہ کلام سن کر تے تھے۔ اس وقت ان پر جو کیفیت طاری ہوتی تھی اسے الفاظ میں نہیں بیان کیا جاسکتا۔

دفتر کے بعض لوگوں پر کبھی کبھی وہ خفا بھی ہو لیتے تھے۔ لیکن ان کی خفگی دیر پا نہیں تھی کسی سے وہ کہتے ہی بیزار اور غیر مطمئن ہوں، لیکن اسے نقصان پہنچانے کا وہ تصور بھی نہیں کر سکتے تھے اگر ان کو اس طرح کی رائے دی جاتی تو بھی بہ اندازِ شائستہ ٹال جاتے، اور جہاں تک فائدہ پہنچانے کا تعلق ہے، جائز حدود کے اندر رہ کر کسی کو بھی فائدہ پہنچانے سے انھوں نے دریغ نہیں کیا۔ بعض ایسے لوگوں کو بھی فائدہ پہنچایا جو ان کے پیش رو کے زمانے سے شکوہ سنج محرومی چلے آ رہے تھے۔ انھوں نے صورتِ اسواں کو بورے طور پر محسوس کرتے ہی اقدام کیا، اور جو چیز ناممکن نظر آتی تھی وہ امر واقعہ بن گئی۔

اصول کے معاملے میں بے شک بے چلک تھے۔ لیکن ان کا کوئی اصول ایسا نہیں تھا جسے کسی اعتبار سے بھی سخت، نامدایا نامناسب کہا جاسکے، اور اس معاملے میں بھی امکانی حد تک مراعات دیتے رہتے تھے۔

اب وہ ہم میں نہیں ہیں۔ ان کی یادگار میں یہ نمبر شائع کیا جا رہا ہے۔ جو مضامین حاصل ہو سکے حاضر ہیں۔ اس موقع پر یہ کہے بغیر میں نہیں رہ سکتا کہ ان کے دوستوں، عزیزوں، شاگردوں، نیاز مندوں اور رفیقوں سے میں نے اس سلسلے میں بار بار التجائیں کیں کہ وہ اپنے ذاتی تاثرات، مشاہدات، قلبیہ کردار کے مرحمت فرمادیں، لیکن میری آواز کچھ اتنی بے اثر تھی کہ کامیاب نہ ہو سکی۔

کتنی عبرت کا مقام ہے کہ جس شخص کی زندگی میں ہم اسے پیار کریں، اس کی قدر کریں، اس کی عظمت کے ثنا خواں ہوں، اس کی سیرت اور کردار کی تعریف میں سلب اللسان ہوں، اس دنیا سے گزر جانے کے بعد اس کی یاد صرف ہمارے دل کے نشین میں موجود رہے، نوک قلم اور صفحہ قرطاس پر منتقل نہ ہو سکے۔

اس سلسلے میں دو مہینوں کا شکریہ ادا کرنا میں اپنا فرض سمجھتا ہوں، جسٹس ایس۔ اے رحمن سے میں نے ایک مضمون کی استدعا کی، چند ہی روز کے بعد ایک دوسرے مسئلے سے متعلق گفتگو کرنے ان کے در دولت پر حاضر ہوا تو ان کا مضمون تیار تھا۔ فوراً بغیر کسی مزید تقاضے اور یاد دہانی کے بغیر انھوں نے مرحمت فرمادیا۔ اسی طرح سید الطاف علی بریلوی ایڈیٹر "العلم" کراچی کو، ادھر میں نے خط لکھا، ادھر ان کا مقالہ پہنچ گیا۔

یہ نمبر اتنا جامع اور مکمل نہیں ہے جتنا میں چاہتا تھا، لیکن بالکل نہ ہونے سے کچھ ہونا بہتر ہے اس وقت اتنا ہی ممکن تھا۔ اگر حالات سازگار رہے اور وعدہ کرنے والے حضرات نے اپنے وعدوں کا ایفا کیا تو کچھ عرصے کے بعد ثقافت کی ایک اور اشاعت بھی میراں صاحب کے لیے وقف کی جاسکتی ہے لیکن اس کے انتظار میں وہ مواد جو حاصل ہو چکا تھا معرض الفتور میں نہیں ڈالا جاسکتا تھا۔

رئیس احمد جعفری

بزم ثقافت

کرمی و معظی جناب سید رئیس احمد جعفری صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ
 السلام علیکم۔ آپ کی عظیم تصنیف ”تاریخ دولتِ فاطمیہ“ میری نظر سے گزری۔
 مجھے تاریخی کتابیں پڑھنے کا بہت شوق ہے۔ آج تک ایسی مدلل اور تعصب و احتساب سے
 بالاتر اسلامی تاریخی کتاب تاریخ کے آئینے میں میری نظر سے نہیں گزری۔ مسلم مؤرخوں کی کثیر
 تعداد نے ہمیشہ ’دولتِ بنی فاطمہ‘ کے کارناموں اور علمی و ادبی ذوق اور مذہبی افکار کو
 نشانہٴ عداوت بنایا اور حقائق کو تعصب کی تاریک عینک سے دیکھا۔ غیر مسلم مؤرخوں پر تو
 شکوہ و گلہ نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ اسلامی عظمت، جاہ و جلال، نظامِ سلطنت اور حسن و
 خوبی کو کبھی تحسین و آخرین کے جذبات سے نہیں دیکھ سکتے۔ وہ کیسے برداشت کرتے کہ
 بغداد، اسپین اور قاہرہ کے عظیم اشراف، فلک بوس ایوانوں پر اسلامی پھریرے لہرائیں مگر
 مقامِ افسوس ہے کہ سوائے ابنِ خلدون، لبرس و غیرہ کے اور کسی اسلامی مورخ نے کشتہ و دلی
 اسلامی رواداری، بلند نظری اور حقائق کو عامۃً الناس کے سامنے پیش کرنے سے ہمیشہ پس و
 پیش کیا اور تحقیق و تجسس کی پُر غار و پُر خطر وادیوں کی بجائے تقلیدی، جذباتی اور ردی مشالوں
 کو پیش نظر رکھا اور بحرِ خار کے نیچے مدفون تاریخی در بے بہا خزانوں کو نکالنے کے لیے غواہی
 نہیں کی جس کی وجہ سے دولتِ فاطمیہ کی مکمل طرزِ زندگی، نظامِ سلطنت، عقائد و افکار،
 مسخ شدہ اور طعن و تشنیع سے بھرپور حالات میں جمہور کے سامنے پیش ہوتی رہی، اور اس
 کی وجہ سے نہ صرف عامۃً الناس، متوسط طبقہ بلکہ مخصوص علمی و ادبی گروہ، بھی تعصب کی تند و تیز

مروجوں میں تنکوں کی طرح بہہ گئے، اور کسی مرد مجاہد نے جذب قلندرانہ سے قلبی جہاد بالسیف سے کام نہیں لیا۔ آپ کی تصنیف "تاریخ دولت فاطمیہ" پڑھ کر بہت خوشی و مسرت ہوئی کہ آپ نے ملت اسلامیہ کے سامنے حقائق کے آئینے میں تاریخی مستند مواد پوری شرح و بسط سے پیش کیا،

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے

بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ و درپیدا (اقبال)

اس قحط الرجال میں آپ کے جذبہ حق گوئی، جو دت فکر، تعصب سے بالاتر، بغض و عناد کی مکروہ وادی سے دور، تاریخی حقائق و شواہد کے قریب تر اپنے گراں مایہ تاریخی، علمی خزانہ کو اہل فکر و نظر کے سامنے پیش کرنا آپ ہی کا حق ہے۔ جو کہ آپ کے ذوقِ سلیم، پرشاد ہیں۔ علمی تجسس، رواداری اور بلند نظری کا زندہ ثبوت ہے۔ حقائقِ اظہر من الشمس ہیں کہ باشعور طبقہ اس درجے بھاکامتلاشی ہے جو کہ تعصب و عناد کے گہرے گرد و غبار میں پنہاں ہو کر اہل فکر و نظر کے فہم و ادراک اور احاطہِ تجسس سے دور ہو گیا ہے۔ خداوندِ عز و جل آپ ایسے اہل فہم، عظیم ادیب، بے باک علمی مجاہد، ملک کے مایہ ناز بحیدر و محنور کو حقائق کی نقاب کشائی کرنے کی مزید اعلیٰ اہمیت و استقامت بخشے۔

یقیناً ادارہ ثقافت اسلامیہ کی یہ کاوش ایک علمی اور اسلامی خدمات کے مترادف ہے خدا کرے کہ یہ تاریخی سلسلہ جاری رہے۔ آمین ثم آمین!

داراد مکندر سے وہ مست فقیر اوی

جس فقر سے آتی ہو بوسے اسد اللہی (اقبال)

فقط والسلام۔ آپ کا غلغلہ الواعظ غلام حسین ہاشم۔

خواجہ ملاحیدر آباو دمعزین پاکستان،

مقالات

ابہام شعری

”اقبال کتا ہے:

دریں گشت پریشاں مثل بوم نمی دانم چہ می خواہم چہ بوم
بر آید آرزو یا بر نیاید شہید سوز و ساز آرزویم
زمین پر اعلیٰ ترین عظمت کہاں ملتی ہے، نہ ابد نہ ازل، نہ خیر کل، نہ عقل کل
نہ جمال سرمدی، یہ سب مبہم حقیقتیں ہیں جن کے قریب شاعری نہیں لے جاتی ہے
لیکن جن تک پہنچانے سے یہ معذور ہے۔ بہر حال شعر کی پرواز ہمیں ان فضاؤں
تک تو لے جاتی ہے جہاں فرشتوں کے پر جلتے ہیں، شعر کی ایک حد تک کامیابی
لیکن پھر بھی ناکام پرواز سے ابہام کس طرح پیدا نہ ہو۔

(میاں شریف)

مرحبا میں۔ اے رحمن

میاں صاحب

میاں محمد شریف مرحوم سے میری پہلی ملاقات تقسیم ہند سے پہلے علی گڑھ میں ہوئی۔ مجھے ایک عزیز کی شادی کے سلسلے میں وہاں جانے کا اتفاق ہوا تو میاں صاحب کی خوش نما کوٹھی پر بھی حاضری دی۔ بڑی محبت سے ملے۔ میرے آکسفورڈ کے زمانے کے عزیز دوست اور میاں صاحب کے داماد، خواجہ منظور حسین بھی ان دنوں وہیں مقیم تھے۔

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے علمی اور انتظامی حلقوں میں میاں صاحب ایک بزرگ محترم کی حیثیت رکھتے تھے۔ وہ ۱۹۱۷ء سے مسلسل اُس ادارہ کی خدمت کر رہے تھے۔ تقسیم کے بعد وہ آبائی وطن، لاہور، میں منتقل ہو گئے۔ ۱۹۵۱ء میں سرदार عبدالرب فستمر مرحوم نے پنجاب یونیورسٹی انکوائری کمیشن مقرر کیا تو وہ سیکرٹری کے منصب کے لیے نامزد ہوئے۔ میں بھی کمیشن کے اراکین میں شامل تھا۔ میاں صاحب نے حسبِ عادت بڑی تن دہی سے اپنے فرائض انجام دیے اور کمیشن نے میاں سر عبدالرشید کی صدارت میں اپنی رپورٹ چند ماہ میں مکمل کر لی۔

غالباً ۱۹۵۲ء کا واقعہ ہے کہ ڈاکٹر خلیفہ شجاع الدین مرحوم نے مجھ سے ذکر کیا کہ وہ اسلامیہ کالج لاہور کے پرنسپل کے عہدے کے لیے کسی موزوں شخص کے متلاشی ہیں۔ میں نے انھیں مشورہ دیا کہ اگر وہ میاں صاحب کو اس کام کا بیڑا اٹھانے پر راضی کر سکیں تو ان کی مشکل حل ہو جائے گی۔ انھوں نے مجھ سے اتفاق کیا اور یوں میاں صاحب اسلامیہ کالج سے وابستہ ہو گئے۔ ۱۹۵۶ء میں انھوں نے وہاں سے سبکدوشی حاصل

کر لی۔

پھر ۱۹۵۹ء میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی وفات کے بعد، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور کی مجلس انتظامیہ کی نظر انتخاب ان پر پڑی اور وہ اس ادارہ کے ڈائریکٹر بن گئے۔ تاہم آخر میں وہ اسی ادارہ سے منسلک رہے اور پیرائے سالی اور گرتی ہوئی صحت کے باوجود اپنی خدا داد صلاحیتوں کو، ایک جوان کی سی گرم جوشی اور مستند سی سے، بروئے کار لاتے رہے۔

اس کے ساتھ ساتھ وہ بزم اقبالی لاہور کے سہ ماہی رسالہ ”اقبال“ کے مدیر اعلیٰ کے فرائض نہایت خوش اسلوبی سے انجام دیتے رہے۔ ”اقبال“ کی ادارت انھوں نے ۱۹۵۲ء میں سنبھالی تھی۔ یہ انہی کی ان تھک کوششوں کا نتیجہ تھا کہ اس رسالہ نے جلد ہی علمی دنیا میں ایک خاص مقام حاصل کر لیا۔

میاں صاحب مرحوم ہم باہمی شخص تھے۔ نام کے بھی شریف اور طبیعت کے بھی شریف۔ خوش اخلاقی اور محبت گو یا ان کی سرشت میں داخل تھی۔ البتہ کام چوری کو برداشت نہ کرتے تھے۔ ان کی دلچسپیاں اور ہمدردیاں ہمہ گیر تھیں۔ وہ فلسفی بھی تھے اور ادیب بھی۔ ابتدائی زمانہ میں شعر بھی کہتے رہے۔ وہ صاحبِ ادراک بھی تھے اور حاملِ احساس بھی۔ وہ جمالیات سے بے شغف رکھتے تھے اور اقتصادیات اور سماجیات پر بھی نظر رکھتے تھے۔ وہ اعلیٰ تنظیمی صلاحیت کے مالک تھے۔ ان کی قاعدہ پسندی ان کے ہر کام سے آشکار تھی۔ افراط و تفریط سے گریز کرتے تھے اور ہمیشہ سلامت روی اور عدل کا راستہ اختیار کرتے تھے جتنی عدل پسندی کے طفیل، انھوں نے فلسفہ میں بھی، انتہا پسند و لیستائوں کے درمیان ایک متوازن طرزِ فکر اختیار کیا۔

میاں صاحب مرحوم نے ۱۹۵۴ء میں فلاسفیکل کانگریس کی بنیاد ڈالی۔ یہ علمی مجلس ان کی عقلِ علوم سے محبت کی یادگار ہے۔ پاکستان کے نامزدہ کی حیثیت سے انھوں نے متعدد

عالمی کانفرنسوں میں شرکت کی اور اپنے علم و فضل کا سکھ بھایا۔ انھیں خراج عقیدت ادا کرنے کے لیے متعدد ملکی اور غیر ملکی مفکرین نے "نذر شریف" کی تالیف میں شرکت کی۔ یہ امر اطمینان بخش ہے کہ یہ تالیف میاں صاحب کی زندگی میں مارچ ۱۹۶۵ء میں پایہ تکمیل کو پہنچ کر اشاعت پذیر ہوئی۔

میاں صاحب کا علمی شاہکار "تاریخ فلسفہ اسلامی" کی تدوین ہے، جو دو حصوں پر مشتمل ایک ضخیم کتاب ہے اور جس کا ایک حصہ ان کے اپنے افکار کا مرہونِ منت ہے۔ میاں صاحب نے علمی ذوق و شوق سے بھرپور زندگی گزاری۔ وہ اپنی آخری علالت میں بستر پر لیٹے لیٹے بھی کام کے متعلق سوچتے رہتے تھے۔ اس قسم کی علمی لگن نادر چیز ہے۔ میاں صاحب کی موت ایک عالم کی موت ہے۔ خدا انھیں جوار رحمت میں جگہ دے۔ آمین۔

وہ جس کی یاد دل سے بھلائی نہ جائے گی

۱۹۵۹ء میں دفعۃً خلیفہ عبدالحکیم کا انتقال ہو گیا۔ وہ میرے مرنے والی تھے، محسن بھی اور نہایت اونچے درجے کے انسان بھی۔ انھوں نے میرا ترجمہ 'آفاقی دیکھا تھا اور میری کتاب تاریخ تصوف اسلام' کا مطالعہ کیا تھا۔ یہ کتاب پڑھ کر انھوں نے مری سے مجھے تفریف و تحسین کا ایک حوصلہ افزا خط لکھا اور اشتیاق ملاقات کا اظہار کیا۔ اتفاق کی بات کچھ روز بعد کراچی آئے۔ میرے دفتر پہنچے۔ میں صورت آشنا نہ تھا، پہچان نہ سکا۔ خود ہی اپنا تعارف کرایا۔ میں نے دیدہ و دل فرشب راہ کر دیے۔ فرمایا، صدر میں فلاں مقام پر اپنے بھائی کے پاس ٹھہرا ہوں، صبح ناشتہ میرے ساتھ کیجیے، وہاں اطمینان سے باتیں ہوں گی۔

دوسرے روز میں خلیفہ صاحب کی قیام گاہ پر حاضر ہوا، وہ منتظر بیٹھے تھے، تپاک اور گرم جوشی سے پیش آئے۔ پھر کہنے لگے،

"لاہور چلیے، ہمیں آپ کی ضرورت ہے۔ ہم نے ایک دارالمصنفین بنایا ہے، مل کر کام کریں گے!"

میرا کراچی چھوڑنے کا جی نہیں چاہتا تھا عذر کر دیا، لیکن ان کا اصرار جاری رہا۔ آخر میں نے غور کرنے کے لیے کچھ ہفت روزہ مانگی۔ دوسرے دن وہ لاہور تشریف لے گئے۔ چند روز بعد گرامی نامہ آیا!!

"کیے" غور کر لیا آپ نے؟

میں نے غور کیا جوتا تو جواب دیا۔ کوئی سال بھر بعد، مولانا اختر علی خاں زمیندار کا چیف ایڈیٹر

بنکر مجھے لاہور لائے، برگنزا ہوٹل میں میرا قیام تھا۔ لاہور آؤں اور خلیفہ صاحب سے نہ ملوں، یہ بدتمیزی ممکن نہ تھی۔ ان کی خدمت میں حاضر ہوا۔ پہلے سے زیادہ تپاک اور گرم جوشی سے ملے، کہنے لگے،

”فرمائیے، کیا الجھی تک غور کا سلسلہ جاری ہے؟“

میں نے عرض کیا،

”مجھے تو زمیندار کھینچ لایا ہے، اب کیا کر سکتا ہوں!“

کہنے لگے،

”بیک کر شہر دو کار!“

میں نے سوالیہ نظروں سے ان کی طرف دیکھا، فرمانے لگے،

”زمیندار کی ادارت اپنی جگہ اور ادارے سے وابستگی اپنی جگہ، وہاں ایڈیٹریل کھیسے، یہاں

کتے ہیں۔“

میں نے زمیندار سے ملے بھی پی کیا تھا کہ صرف ایڈیٹریل لکھوں گا، کسی اور ذمے داری سے

مجھے سروکار نہ ہو گا۔ میں نے یہ پیش کش منظور کر لی۔ چند روز کے بعد پھر ملے گی۔ تو معلوم ہوا امریکہ

تشریف لے گئے ہیں۔ میں نے دل میں سوچا جلو بھٹی ہوئی۔ استے میں ادارے کے ایک رفیق اور

میرے پرانے دوست تشریف لائے۔ انہوں نے مجھے مبارک باد دی کہ — آپ بھی

غائب ہیں سے ہو گئے!“

معلوم ہوا امریکہ جانے سے پہلے صرف اس گفتگو کی بنیاد پر جو ان سے ہوئی تھی، مسیہ ی

درخواست یا تحریری منظوری لیے بغیر بورڈ آف ڈائریکٹرز سے میرا انقرر منظور فرما چکے تھے۔ اس

التفات خاص نے مجھے ان کا گردیدہ بنا دیا، اور دوسرے دن سے میں نے باقاعدہ دفتر آنا

شروع کر دیا۔

ایک دفعہ جو دھری محمد علی صاحب ادارے تشریف لائے، ان کی خدمت میں مجھے پیش کرتے

ہوئے فرمایا،

”یہ بہت بھاگے لیکن ہم نے انھیں گرفتار کر ہی لیا۔“

خلیفہ صاحب جب تک زندہ رہے، ان کی شفقت و محبت بے انتہا شفقت و محبت سے میں بہرہ ور ہوتا رہا۔ چائے کے بعد جب مجلس جہتی تھی تو بہت سے مسائل زیر بحث آتے تھے۔ مہبل ہزار داستان کی طرح خود چپکتے تھے اور دوسروں کو اظہار خیال کا موقع دیتے تھے۔ میں نے بعض مسائل میں ان سے شدید اختلاف بھی کیا۔ انتہائی عالی ظرفی سے نہ صرف یہ کہ اسے برداشت کیا بلکہ نتیجہ میرے معروضات کو شرف قبولی بھی بخشا۔ مثلاً غیر مسکرت تک خراب پینے کے جواز پر ایک صاحب کی رائے سے بہت خوش ہوئے۔ میں نے شدید اختلاف فقہ و سنت کی روشنی میں کیا، فوراً مان گئے، پھر کبھی یہ بات زبان پر نہ لائے۔

ایک مرتبہ خلیفہ صاحب دفتری شعبہ کے ایک صاحب کو بعض وجوہ سے الگ کر دینا چاہتے تھے لیکن مروت کے باعث صاف جواب بھی دینا نہیں چاہتے تھے آخر درمیان راستہ یہ نکالا کہ ان کی تنخواہ ڈھائی سو سے سو روپیہ کر دی، جس کے بعد ظاہر ہے انھیں استعفاء دے دینا چاہیے تھا۔ لیکن وہ اپنے حالات سے مجبور تھے استعفاء نہ دے سکے۔ سو روپے بھی قبول کر لیے۔ میرا دل ان کے حال زار پر کڑھا۔ لیکن یہ ایک خبر تھی جو میں نے سنی لی، اور خاموش ہو رہا۔ دوسرے روز ہم لوگ چائے پر بیٹھے ہوئے تھے کہ ٹائپسٹ اور ڈرافٹسٹر کڑی کاروائی ٹائپ کر کے لایا کہ خلیفہ صاحب دستخط کر دیں۔ پھر دوسرے ڈرافٹسٹروں سے گشتی طور پر دستخط کرا لیے جائیں۔ میں نے عرض کیا، ”یہ ان صاحب کی تنخواہ جو ڈھائی سو سے سو روپے ہو گئی ہے یہ زیادتی ہے“

خلیفہ صاحب نے فرمایا،

”وہ تو ہو گئی، اب کیا ہو سکتا ہے؟“

میں نے ادب لیکن اصرار کے ساتھ عرض کیا،

”سب کچھ ہو سکتا ہے، کم سے کم ڈیڑھ سو کر دیجیے!“

کہنے لگے ،

” بورڈ سے منظور کرا چکا ہوں ! “

میں نے قلم ان کی طرف بڑھاتے ہوئے کہا ،

” قانون آدمی کے لیے جوتا ہے آدمی قانون کے لیے نہیں ہوتا۔ ذرا سوچے تو مہی ، اس

غریب پر دل ہی دل میں کیا گزر رہی ہوگی۔ جہاں سو روپے درج ہیں ، وہاں اپنے قلم سے سو کاٹ کر ڈیڑھ سو لکھ دیجیے ، اور انیشیل کر دیجیے۔ ڈائرکٹر صاحبان میں سے کوئی صاحب بھی آپ پر معترض نہیں ہوں گے اور یہ کر کے آپ ثواب لوٹیں گے جس کا حصہ رسد ڈائرکٹر صاحبان کو بھی ملے گا۔ “

خلیفہ صاحب نے قلم لے لیا اور سو کاٹ کر - / ۱۲۵ کر دیے کہنے لگے ،

” فی الحال یہ ، بعد میں پھر دیکھا جائے گا۔ “

یہ ماحول تھا جس میں خلیفہ صاحب کے زیر سایہ میں زندگی بسر کر رہا تھا۔ اب ان کی جگہ میاں محمد شریف ڈائرکٹر ہو کر تشریف لائے تھے۔

میاں صاحب جب تک فلاسفیکل کانگریس کے صدر تھے ، صرف چند بار سرسری ملاقات ہوئی ، جو بھی حدود سے متجاوز نہ ہو سکی۔ بعض وجوہ سے جن کی تشریح کا یہ موقع نہیں ، وہ مجھ سے کچھ کشیدہ سے تھے۔ میرے کانوں تک یہ بات پہنچی۔ لیکن میں نے اسے کوئی اہمیت نہیں دی — کیوں دیتا ؟

میاں صاحب کا تقرر ، اس وقت ہوا جب میں حسب معمول گئی گزارنے اور اپنا تحریری کام کرنے کے لیے کوئٹہ گیا ہوا تھا۔

ایک دوست نے دفتر سے مجھے خط لکھا ،

” میاں صاحب ڈائرکٹر ہو کر تشریف لے آئے ہیں ، مناسب اور تقاضائے معلومت یہ ہے کہ آپ فوراً واپس آجائیں ! “

میں نے جواب دیا ،

” میاں صاحب نے بلایا تو آجاؤں گا ، ورنہ نہیں ! “

دس پندرہ روز کے بعد میاں صاحب کا ایک اکھڑا اکھڑا سا خط میرے پاس کوٹہ پہنچا ، جس میں مطالبہ کیا گیا تھا کہ میں انھیں اپنی کارگزاری کی اطلاع دوں ، کیا کر رہا ہوں اور کہاں تک پہنچا ہوں ؟ خط کے اکھڑے اکھڑے لہجے سے مجھے تکلیف ہوئی ، میں نے جواب میں لکھا ، وہی کام کر رہا ہوں جو مجھے خلیفہ صاحب نے تحریری منظوری سے سونپا تھا اور اب قریب الختم ہے ، لاہور آکر پیش کر دوں گا ، آخر میں انقبال کا یہ شعر بھی لکھ دیا :

حادثہ وہ ہوا بھی پردہ اخلاک میں ہے

عکس اس کامرے آئینہ ادراک میں ہے

اس کا کوئی جواب نہیں ملا ۔ میں کوٹہ میں مقیم رہا ، اور پروگرام کے مطابق اکتوبر میں لاہور

آگیا ۔

لاہور آنے کے بعد ، دو تین روز میاں صاحب کے سوا سرسری اور رسمی ملاقات کے کوئی بات چیت نہیں ہوئی ۔ ایک روز اپنے کمرے میں بیٹھا تھا کہ انھوں نے یاد فرمایا ، مجھے اپنے سامنے کھڑا دیکھ کر فرمایا ، ” تشریف رکھیے “ اور پھر سوال کیا ، ” ہاں تو کیا کام کیا ہے آپ نے ؟ “ میں نے عرض کیا ،

” امام ابو یوسف اور امام محمد کے فقہی اجتہادات —————

قطع کلام کرتے ہوئے میاں صاحب نے فرمایا :

” یہ کتاب تو پھر فقہ پر ہوئی ! “

” جی ہاں کسی حد تک ، ورنہ دراصل اس کا موضوع —————

”اس میں اپنے ثابت کی ہوگا کہ نماز پانچ وقت کی پڑھنی چاہیے، روزے ایک مہینے کے

فرض ہیں، اور قربانی واجب ہے، —

ان باتوں سے میں کچھ عکرا سا گیا۔ اگرچہ میری کتاب کا تعلق فقہی اجتہادات اور مذکورہ ائمہ کے احوال و مسواری سے تھا نہ کہ فقہی مسائل اور ان کے کلیات و جزئیات سے لیکن میں نے ان کے خیال کی تردید نہیں کی بلکہ کہا،

”ظاہر ہے احکام، فرائض اور واجبات میں کمی بیشی کا اختیار تو شرع اسلامی نے کسی کو نہیں دیا ہے، اسی لیے اس پورے دور وازے کا بھی قائل نہیں ہوں جس کی رو سے قرآن کی بعض آیات کو منسوخ قرار دیا جاتا ہے۔ یہ عقیدہ قرآن اور خدا دونوں کی توہین ہے!“

”لیکن بحث یہ نہیں، یہ ہے کہ اپنے وہی چیزیں ثابت کی ہوں گی جن کی طرف میں نے الجھی اشارہ کیا ہے!“

جی ہاں — ظاہر ہے احکام اور واجبات و فرائض میں کمی بیشی کا اختیار کسی کو نہیں ہے۔ لیکن ہمارے پاس ایک ایسی کتاب بھی برائے غور موجود ہے، جس میں پانچ کے بجائے دو وقت کی نمازیں ثابت کی گئی ہیں، روزے کی حیثیت رضا کارانہ ہے، اور قربانی کے وجوب سے انکار کیا گیا ہے۔ اس کتاب کی اشاعت میں مجھے تامل ہے لیکن اگر ہوئی تو کیونکر ممکن ہے کہ ایک ہی ادارے سے دو متضاد افکار و نظریات کی کتابیں شائع ہوں؟“

بجا فرمایا، — بہر حال میں نے اپنا کام مکمل کر لیا، اب اگر کسی وجہ سے آپ اس کی اشاعت مناسب نہیں سمجھتے تو اس کی اشاعت ملتوی یا منسوخ کر سکتے ہیں، کتاب کی طباعت و اشاعت کے ذمے داری سے میں بری ہوں۔ لیکن چونکہ ادارے سے وابستہ ہوئے، ایک طویل مدت گزر چکی ہے، اس لیے اس سے محبت ہو گئی ہے، اور اسی محبت کا تقاضا یہ ہے کہ بطور مشورہ ایک بات عرض کر دوں!“

”فرمایے میں سن رہا ہوں!“

”میری ادب کے ساتھ، اور انتہائی اصرار کے ساتھ درخواست یہ ہے کہ جس کتاب کا آپ نے ذکر فرمایا ہے اسے شائع نہ فرمائیں۔ اس سے عوام بڑا دکھائیں گے اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ حکومت بھی ناخوشی کا اظہار نہ کرے، بے شک انفرادی طور پر ہر شخص کو اظہار خیال کی آزادی حاصل ہے۔ ایک شخص کو اگر اسلام میں صداقت نظر نہیں آتی تو وہ اپنے خیالات کا اظہار بخیرگی اور دلائل کے ساتھ کر سکتا ہے لیکن یہ کام حکومت کے صرف پر نہ ہونا چاہیے۔ حکومت ادارے کی سرپرستی اس لیے کرتی ہے کہ اسلام کو، اس کے اقدار کو، اس کی تہذیب و ثقافت کو، اس کی تاریخ اور مباحث کو اصل آب و رنگ کے ساتھ پیش کیا جائے، اس لیے تو سرپرستی نہیں کرتی کہ اسلام کے بنیادی تصورات کو عمل متواتر کو، سنت کو — میں سنت کا لفظ استعمال کر رہا ہوں، حدیث کا نہیں — مسخ کر کے پیش کیا جائے۔ اگر کسی شخص میں یہ جرأت ہے کہ وہ ان چیزوں کا اظہار کرے، تو اس میں یہ اخلاقی جرأت بھی ہونی چاہیے کہ خواہ ناخواہ کرنا پڑے لیکن ادارے کے کندھے پر رکھ کر بندوق نہ چلائے۔ بطور خود ادب بہ مصارف خود یہ کام نہ کرے۔“

یہ گزارشات سن کر میاں صاحب کا رنگ رخ متغیر ہو گیا، وہ کچھ برہم سے نظر آنے لگے،

فرمایا،

”آخر اسلام کی وہی تعبیر کیوں صحیح ہو جو آپ کرتے ہیں؟ دوسروں کو یہ حق کیوں نہیں ہے؟ میں نے عرض کیا،

”یہ حق ہر شخص کو ہے، لیکن ہر حق مطلق نہیں ہوتا۔ اسے استعمال کرنے کے کچھ حدود بھی ہوتے ہیں۔ اور ان کی پابندی ناگزیر ہوتی ہے۔ اسلام کی بنیاد و حقیقت دو چیزوں پر ہے، قرآن اور عمل متواتر — عمل متواتر ہر روایت، ہر سند، ہر سلسلہ روایت سے اعلیٰ اور ادا ہے۔ فرض کیجیے ایک ثقہ ترین راوی جس کے قد دل ہونے پر اصحاب جرح و تعدیل کا اتفاق ہے، اور جو مطلقاً مجروح نہیں ہے، روایت کرتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر معاف کر دی تھی، تو شخص اس کے ثقہ ہونے اور سلسلہ روایت کے درست ہونے

کی بنا پر یہ روایت قبول نہیں کر لی جائے گی، بلکہ رد کر دی جائے گی۔ اس لیے کہ عمل متواتر اس کے خلاف کو اہی دے رہا ہے۔ عہد رسالت سے لے کر آج تک بغیر کسی انقطاع کے نماز فجر پر عمل درآمد ہوتا چلا آ رہا ہے۔ اشخاص و افراد فہم معانی میں غلطی کر سکتے ہیں، بیان روایت میں غلطی کا احتمال ہے، استنتاج میں جوک ہو سکتی ہے۔ دقت، مصلحت اور حالات سے وہ مغالطے میں مبتلا ہو سکتے ہیں۔ لیکن عمل متواتر نہ غلط فہمی میں مبتلا ہو سکتا ہے، نہ اس سے جوک ہو سکتا ہے۔ چنانچہ علمائے اصول حدیث بھی عمل متواتر کی عظمت اور اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ اسی روشنی میں نماز کو نیچے۔ کیا چودہ سو برس میں، یعنی عہد رسالت سے آج تک پانچ دقت سے کم یا زیادہ بڑھی گئی؟ روزے کو نیچے، ۱۱ سو برس سے وہ رمضان کا راندہ طور پر رکھا جا رہا ہے، یا فرض سمجھ کر؟ یہی حال قربانی کا ہے، اب اگر کوئی شخص اس عمل متواتر کے خلاف اپنی تحقیق کی عمارت کھڑی کرتا ہے تو کرے لیکن کم از کم ادارے کو اس گناہ میں شریک نہ ہونا چاہیے۔“

میاں صاحب نے ذرا زیادہ برہم ہو کر بوجھا،

”کیا آپ تحقیق کا دروازہ بند کر دینا چاہتے ہیں؟“

میں نے عرض کیا،

”جی نہیں، البتہ تحقیق کے نام پر اباحت اور افراق بین المسلمین کا دروازہ ضرور بند

کر دینا چاہتا ہوں۔ اگر میرے ہاتھ میں طاقت ہو!“

”اچکے ہاتھ میں طاقت ہو تو آپ کیا کریں گے؟“

”اس طرح کے مسودات ضائع کر دوں گا، ایسے محققین کو میں گوارا نہیں کر سکتا جو بر خود غلط ہیں،

جانتے کم ہیں اور بنتے زیادہ ہیں۔ میاں صاحب مجدد الف ثانی کے پرستار ہیں، کوئی صاحبِ شاہ

ولی اللہ کا پرچم ہاتھ میں لیے ہوئے ہیں۔ مبلغِ علم کا یہ حال ہے کہ نہ تاریخ سے واقف نہ مذہب سے

نہ فلسفہ مذہب سے، نہ مجددی کیفیات اور دلی الہی واردات سے۔ ”حجۃ اللہ البالغۃ“ پر

صحیح اعراب لگانا بھی مشکل، نہ کہ شاہ صاحب کی واردات کو سمجھ لینا۔ جب کہ خود شاہ صاحب

عالم اپنے واردات کے بارے میں یہ ہے کہ :

ہم وہاں ہیں جہاں سے ہم کو بھی
کچھ ہماری خبر نہیں آتی !

فکر کی بنیاد قرآن اور عمل متوازن ہونا چاہیے۔ اسی فکر کے فروعات میں فکر ولی اللہی، فکر مجددی، فکر رومی، فکر غزالی وغیرہ سب چیزیں آسکتی ہیں، لیکن اپنی انفرادیت، شخصیت اور تشخص کے لیے اکابر رجال میں سے کسی ایک کو لے لینا اور ہفت خواں طے کرنے لگنا، یہ اسلوب بنیادی طور پر غلط ہے، اور ہمیں سے کچی فکر اور اضطراب فکر کے سوتے پھوٹتے ہیں۔

”آپ کی ان تمام باتوں سے میں نے تو یہی نتیجہ نکالا ہے کہ آپ تحقیق کا دروازہ بند کر دینا چاہتے ہیں !“

میں نے جواب میں عرض کیا،

”تحقیق کا دروازہ بند کرنے کی دوسروں کو ضرورت ہے جن کا دامن الوان نعمت سے

خالی ہے۔ میرے اسلام کے پاس کی نہیں ہے؟ میرا اسلام کیا نہیں دیتا؟ میرے اسلام نے عورتوں کو وہ حقوق دیے ہیں، جو آج بھی دنیا کی مذہب تو میں نہیں دے سکی ہیں۔ میرے اسلام نے عدل و انصاف کی وہ مثال قائم کی ہے جس کی مثال وہاں ملے گا دس اور داؤننگ اسٹریٹ کہیں بھی نہیں ملتی !“

میاں صاحب نے مداحیت کرتے ہوئے فرمایا،

”آخر آپ چاہتے کیا ہیں؟“

میں نے عرض کیا،

”صرف اتنا کہ تحقیق کے نام پر اسلام کی غلط ترجمانی نہ کی جائے۔“

میاں صاحب پھر گئے، فرمانے لگے،

”آپ اتنے تنگ نظر ہیں تو ہمارا آپ کا گزر کیسے ہو سکے گا؟“

میں نے جواب میں کہا،

”وہ تو واقعی بہت مشکل بلکہ ناممکن نظر آ رہا ہے!“

اتنے میں کچھ اور لوگ آگئے بات ختم ہو گئی۔ میں گھر چلا گیا، لیکن اس گفتگو نے میرے ذہن و اعصاب پر اتنا نیا دہ اثر کیا تھا کہ تین چار روز تک دفتر نہیں آیا، ایک روز صبا کا پیام پہنچا کہ یاد فرمایا ہے۔ دوسرے روز میں حاضر ہوا۔ آج رنگ ہی کچھ اور تھا۔ جن انگلیوں سے میں نے عتاب اور برہمی کی چنگاریوں کی نزادش دیکھی تھی، آج وہی شفقت و رحمت کا منبع بنی ہوئی تھیں۔ کوئی کاغذ پڑھ رہے تھے مجھے دیکھ کر نظر جھکالی، پھر مطالعہ میں مصروف ہو گئے۔ ذرا دیر کے بعد اس سے فارغ ہوئے، اور صوفے پر آکر بیٹھ گئے مجھے بھی اپنے پاس بٹھالیا، اور پوچھا،

”کب تک خفا رہیں گے!“

مجھ پر گھراؤں پانی پڑ گیا، بعض اوقات کڑی سے کڑی تقریر بھی وہ اثر نہیں کرتی جو شفقت اور رحمت کے چند بیٹھے بول کر دیتے ہیں۔ الجھی میں نے کوئی جواب نہیں دیا تھا کہ میاں صاحب نے فرمایا،

”آپ کی نیک نیتی اور دیانت خد کی میں قدر کرتا ہوں۔ اگر آپ اس لیے نہیں آئے تھے کہ اب نہیں آئیں گے، تو میں ایسا نہیں ہونے دوں گا۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ آپ کی ہر بات مان لوں، لیکن اس پر غور نہ کروں یہ نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ (مسکرا کر فرمایا) نمازیں پانچ ہی وقت کی رہیں گی!“

میاں صاحب قرآن مجید پڑھتے تھے، اس پر تندہ برہمی کرتے تھے۔ تقاضے سے استغناء سمجھ کرتے تھے۔ رفقاء ادارہ سے مشورہ بھی کرتے تھے۔ لیکن کسی مذہبی مسئلے سے متعلق رائے قائم کرنے اور کسی فیصلے تک پہنچنے سے پہلے ایسا کبھی نہیں ہوا کہ اس نالائق اور ناچیز کے بھی انھوں نے باقاعدہ مشورہ نہ کر لیا ہو۔ کئی دفعہ ایسا بھی ہوا کہ انھوں نے

اپنا نقطہ نظر تسلیم کر لیا، لیکن دبدبے کے ساتھ نہیں، دلائل کے ساتھ، اور ہم میں سے کسی کا نقطہ نظر بھی تسلیم کر لیا، لیکن خوب اچھی طرح تمام ہیلوؤں پر غور کر کے اور مسئلے کی تہ تک پہنچ کر۔ ان کی انسانیت اور مشرافت کے ہیلو روز بہ روز اجاگر ہوتے گئے، اور اسی تنازعے سے ان کی عظمت میرے دل میں پیوست ہوتی گئی۔ رفتہ رفتہ دوئی کا پردہ اٹھتا گیا اور اپنا بیت کی کارفرمائی برہم تھی گئی۔ قلب کی کسی کارگر اور موثر دوا کا کسی مستند ذریعہ سے انہیں پتہ چلتا تو اس کا نام مجھ تک پہنچانے کے لیے پریشان رہتے۔ بعض دفعہ میں دو دو دن تک دفتر نہ آتا، دوا کا نام شیخے کے تختے کے نیچے نمایاں حروف میں محفوظ رکھتے اور دیکھتے ہی نوٹ کر دیتے۔ اکثر ایسا بھی ہوتا کہ اس کا لٹریچر بھی عطا فرما دیتے۔ اپنے تجربے بھی بتاتے رہتے تھے۔ ایک مرتبہ فرمایا کہ کاروئری فکرا مہوس کے مرلینوں کا بلڈ پریشر عام طور پر زور ہوتا ہے۔ کبھی کبھی زیادہ ہو جاتا ہے۔ لندن میں ایک ماہر قلب ڈاکٹر نے مجھے بتایا تھا کہ ایسے موقعہ پر ایک جچی برانڈی کا گرم پانی کے ساتھ پی لینا چاہیے۔

میاں صاحب کا انتقال دسمبر ۶۵ء میں ہوا۔ نومبر کے پہلے ہفتے میں شام سہ رو کے سلسلے میں میری ایک تقریر تھی۔ وہ جلسے میں تشریف لائے اور آخر وقت تک بیٹھے رہے مغرب کی نماز باجماعت میں شریک ہوئے۔ نماز سے فارغ ہو کر میں باہر نکل رہا تھا کہ میں نے دیکھا میاں صاحب مہلتے کے پاس کچھ نڈھال سے کھڑے ہیں۔ جوتے کے بند باندھنا چاہتے ہیں مگر جھکنے میں کچھ تکلیف سی محسوس کرتے ہیں۔ مجھے خود یہ تکلیف مستقل طرز پر ہے چنانچہ نماز بیٹھ کر پڑھتا ہوں اور روک و بچو اشارے سے کرتا ہوں۔ میاں صاحب کی کیفیت میں نے بھانپ لی۔ وہ نہیں نہیں کرتے رہ گئے، مگر جو عام میں، بے تامل زمین پر بیٹھ کر سمیٹنے ان کے جوتے کے بند باندھ دیے۔

دوسرے روز دفتر تشریف لائے تو بڑی دیر تک میری تقریر کا حوصلہ افزا الفاظ

میں ذکر فرماتے رہے اور مولانا محمد علی کی علی گڑھ کی دانتا میں مرے لے لے کر بیان کرتے رہے۔

جس روز میاں صاحب کی وفات ہوئی وہ حسب معمول اپنی نواسی کو کالج تک پہنچانے کا رپر تشریف لے گئے۔ واپسی میں کارسروس کے لیے دے دی۔ کچھ دور پاپیادہ چلے۔ سینہ میں درد محسوس ہوا مگر حسب عادت پروانہ کی۔ یہاں تک کہ چند قدم چلنے کے بعد محسوس کرنے لگے اب گر جائیں گے۔ اتفاق سے ایک خالی رکشا ادھر سے گزرا، اس پر بیٹھ کر دفتر آ گئے، اور صوفے پر لیٹ گئے۔ چہرہ بالکل اترا ہوا تھا۔ معلوم ہوتا تھا خون کا ایک قطرہ بھی نہیں ہے۔ کرب و اذیت کے آثار بھی نمایاں تھے۔ مگر لیٹے لیٹے کام کرتے رہے۔ فون رسیو کرتے رہے۔ ہم لوگ مانگنا تمذیب الاخلاق ٹرسٹ کی نو تعمیر عمارت دیکھنے جا رہے تھے۔ اصرار کے ساتھ ہمیں جانے کی تاکید کی۔ میں ہر تھوڑی دیر کے بعد کسی بہانے سے ان کے کمرے میں جاتا اور خیریت پوچھتا تھا۔ ہر دفعہ مطمئن کر دیتے تھے۔ آخر ہم لوگ سانگاپلے گئے۔ وہاں سے شام کو واپسی ہوئی۔ اپنے ایک رفیق کار سے میں نے فون کر لیا تو معلوم ہوا ٹھیک ہیں۔ صبح کو حسب معمول دفتر پہنچا تو فضا کچھ اداس اداس سی نظر آ رہی تھی۔ سب سے پہلے فتح محمد مانی سے ڈبھیر ہوئی۔ اس نے بتایا،

”میاں صاحب، رات گزر گئے“

چکر سا آ گیا۔ فوراً کرسی پر بیٹھ گیا۔ یقین نہیں آتا تھا کہ زندگی اور جوش زندگی کا وہ پیکر اس خاکدان سے یوں دفعہ و رخصت ہو جائے گا۔ لیکن یہ افواہ زنجی حقیقت تھی۔ پھر ہم لوگ میاں صاحب کے گھر پہنچے۔ آخری منزل کی تیاریاں ہو رہی تھیں، آہ! جاتے ہوئے کہتے ہو قیامت کو ملیں گے کیا خوب قیامت کا ہے گویا کوئی دن اور

محمد جعفر چلواری

اک شمع رہ گئی تھی ۶

مرحوم خلیفہ عبدالحکیم صاحب کی اچانک جدائی کے بعد ہم سب فکر مند تھے کہ اب کون سی شخصیت ہے جو ادارہ ثقافت اسلامیہ کو سنبھال سکے گی۔ یوں کو کسی کو بھی ادھی گری پر بٹھا دیا جائے وہ کچھ نہ کچھ کام کر ہی لیتا ہے لیکن ضرورت ایک ایسے شخص کی تھی جو ہمہ جہت ہو اور رفقاء ادارہ کے مزاج، صلاحیت اور طریق کار کو سمجھ سکے اور علمی مشاغل کے ساتھ انتظامی معاملات کی بھی اچھی سمجھ بوجھ رکھتا ہو اور ان تمام باتوں کے ساتھ ساتھ بالائی حلقوں میں صرف متعارف ہی نہ ہو بلکہ اپنا اثر و رسوخ بھی رکھتا ہو۔

خوش قسمتی سے ہمارے بورڈ آف ڈائریکٹرز میں عالیجناب چیف جسٹس ایس۔ اے۔ رحمن صاحب موجود ہیں جو اس ادارے سے نہ فقط ہمیشہ مہمردانہ دلچسپی ہی لیتے رہے بلکہ ادارے کے مندرجہ بالا تمام تقاضوں اور نزاکتوں سے واقف ہیں۔ ان کی نظر انتخاب جناب پروفیسر میاں محمد شریف صاحب پر پڑی اور بورڈ آف ڈائریکٹرز کی تائید سے یہ انتخاب عمل میں آگیا۔ لیکن صرف چند سال کے بعد یہ بھی ہم سے جدا ہو گئے۔ انا اللہ وانا الیہ راجعون۔

میاں صاحب مرحوم کا اصل موضوع فلسفہ تھا مگر رفقاء ادارہ کے کاموں کو بھی سمجھتے تھے۔ خوش قسمتی سے ہمارے صدر مملکت فیلڈ مارشل محمد ایوب خاں ان کے شاگرد رہ چکے ہیں۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب میاں صاحب علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے پروفیسر چانسلر تھے۔ یہی وجہ ہے کہ فیلڈ مارشل اس ادارے کو دیکھنے کے لیے بہ نفس نفیس تشریف لائے۔ اس وقت ان کے ساتھ مغربی پاکستان کے گورنر جناب امیر محمد خاں اور وزیر خاجہ

جناب ذوالفقار علی بھٹو بھی تھے۔ اس وقت کی کئی یادگاریں گروپ فوٹو کی شکل میں اب بھی ادارے میں موجود ہیں۔

میاں صاحب مرحوم خوش حال اور معزز اور اہل علم گھرانے سے تعلق رکھتے تھے جو میاں فیملی کے نام سے مشہور ہے۔ بااثر تھے اور اپنے پیچھے شاگردوں کا ایک وسیع حلقہ چھوڑ گئے ہیں۔

ادارے کے اکیڈمک ڈائریکٹر ہو کر جب آئے تو ستر سے متجاوز تھے مگر ان کی پابندی محنت اور جہت پر جوانوں کو بھی رشک آتا تھا۔ جس کام کی ذمہ داری لی اسے چاقو بند اور چوکس رہ کر پورا کیا۔ ادارے میں جگہ کی بڑی تنگی محسوس ہوتی تھی۔ میاں صاحب کو خیال آگیا اور لگ گئے۔ نہ دھوپ کی پردا کی نہ بارش کی۔ نہ سردی کی نہ گرمی کی۔ بس جٹ گئے اور دیکھتے ہی دیکھتے ایک منزرہ عمارت سر منزرہ بن گئی۔ مطبوعات کے لیے جو بڑا ٹال بنوایا وہ الگ ہے۔ اس وقت ہمیں محسوس ہوا کہ ان میں تعمیری صلاحیت بڑی ابھی ہے۔

مرحوم کو ایک دھن یہ بھی تھی کہ کم سے کم دام میں بہتر سے بہتر کام ہو۔ ہم لوگوں کے لیے باہم مشورے سے وہ کام تجویز کرتے تھے۔ ان کے دور میں میری کئی کتابیں شائع ہوئیں اور آخر میں انھوں نے ایک بڑا المبادی اور مشکل کام میرے سپرد کیا اور وہ یہ کہ سنی شیعہ کی متفق علیہ روایات کو یکجا کیا جائے۔ یہ برسوں کا کام تھا جس کا حل مشکل ہے وہاں ایک ایسا کام بھی ہے جو میرے علم میں اب تک کسی نے نہیں کیا ہے۔ اس کی آٹھ قطعیں شائع ہوئی تھیں کہ اس کام کے علاوہ ایک دوسرے کام میں بھی لگا دیا۔

ایک Legal Sub-Committee کی تشکیل عمل میں آئی جس کی سربراہی میرے سپرد ہوئی۔ ایک عربی کے پروفیسر، دو وکیل اور ایک عالم میری مدد کے لیے تجویز ہوئے۔ کام یہ ہے کہ کفر و طلاق، خلع، وراثت کے متعلق ایک ضابطہ مرتب کیا جائے۔ رائج الوقت آرڈیمنس میں جہاں ترمیم و اضافہ کی ضرورت ہو وہ بھی کر دیا جائے۔ بھوانڈیہ کام بھی ہو رہا ہے۔

میاں صاحب مرحوم اپنے روزانہ کے معمولات میں غذا اور دوا میں بڑے محتاط واقع ہوئے تھے، اسی لیے ۶۷ سال گزرنے کے باوجود جوانوں کی طرح چست رہتے تھے۔ لیکن محنت کرنے میں بالکل محتاط نہ تھے۔ گھر والوں کے علاوہ خود ہم لوگ بھی انھیں روکا ٹوکا کرتے تھے۔ لیکن زیادہ محنت سے باز نہ آتے تھے۔

ادھر کئی سال سے مرحوم کے ایک نہایت بے تکلف دوست جناب محبوب عالم صاحب علیگر طبی ادارے میں آتے جاتے رہے تھے۔ ان کی وجہ سے میاں صاحب کا دل خوب ہلستا تھا۔ آخر میاں صاحب نے ان سے کہا کہ اپنے ماہنامہ 'تہذیب الاخلاق' کا دفتر ہمیں ادارے میں لے آئیے۔ وہ دفتر آگیا تو تہذیب الاخلاق ٹرسٹ کے کاموں میں بھی دلچسپی لینے لگے۔ کہیں عمارت کے نقشے بن رہے ہیں، کہیں زمین دیکھی جا رہی ہے۔ کہیں ٹھیکے داروں سے مباحثہ ہو رہا ہے، اور کہیں عمارت کی دیکھ بھال ہو رہی ہے۔ غرض اپنی محنت کی عادت ادھر بھی صرف کرنی شروع کر دی۔

عجیب اتفاق ہے کہ جس دن عمارت کا افتتاح ہونے والا تھا اس دن جناب محبوب عالم صاحب نے تمام رفقاء ادارہ کی پر تکلف دعوت کی اور ہم لوگوں کو تقریباً تیس میل کے فاصلے پر اس عمارت میں لے گئے جس کا نام نیو علی گڑھ ہے۔ میاں صاحب مرحوم کا بھی وہاں جانا سب سے زیادہ ضروری تھا۔ لیکن اس دن وہ ادارے میں سو فے پر بیٹے تھے۔ کہا آج طبیعت ٹھیک نہیں اس لیے میں اتنی دور نہیں جاؤں گا۔

ہم سب لوگ خوشی خوشی وہاں گئے۔ دعوت کھائی اور واپس آ گئے۔ یہ کسے معلوم تھا کہ آج ہم میاں صاحب سے آخری ملاقات کر رہے ہیں، اور آج ہی شب کو گیارہ بج کر چالیس منٹ گزرنے کے بعد وہ نہ کبھی ہم لوگوں کو دیکھیں گے، نہ ادارے میں آئیں گے اور نہ نیو علی گڑھ کی عمارت میں قدم رکھیں گے۔

یہ واقعہ ہے کہ "قدر دم بعد مردن" جس ادارے کی دافع بیل مرحوم خلیفہ عبدالحکیم

نے ڈالی تھی اسے میاں صاحب مرحوم نے عمدگی سے سنبھالا اور کئی بھرت سے اسے ترقی دی۔ مجھ سے معلوم نہیں کیوں انھیں کچھ روحانی سا لگاؤ بھی تھا۔ ان کی بات یا مزاج نہ سمجھنے کی وجہ سے بہت سے لوگ ان سے الجھ پڑتے تھے۔ لیکن میرے ساتھ الجھنے کی کبھی نوبت نہ آئی۔ وہ مجھ پر بعض اوقات اتنا زیادہ اعتماد کرتے تھے کہ مجھے شرم ہی آنے لگتی تھی۔ میں جب جج کو جانے لگا تو کہنے لگے کہ کاش! آپ میری طرف سے بھی جج بدل کر آتے۔ میں نے کہا کہ جج بدل کے لیے وہ شخص زیادہ موزوں ہے جو خود پہلے جج کر چکا ہو۔ کہنے لگے اچھا آپ جج کو ایسے پھر آئندہ سال دیکھا جائے گا۔ مگر وہ وقت آنے سے پہلے ہی وہ سفر جج سے زیادہ طویل سفر پر روانہ ہو گئے۔

سال گزشتہ میں مرحوم سے عید ملنے گیا تو ان کی سگیم صاحبہ اور ایک صاحبزادی بھی موجود تھیں۔ میاں صاحب نے مجھ سے ایک نفث کی فرمائش کر دی۔ میں اس کے لیے تیار ہو کر نوہنگیا تھا لیکن ان کی بات ٹالی بھی نہ جاسکتی تھی۔ ایک نفث پڑھی تو دونوں بے حد متاثر ہوئے اور اس وقت ان کے چہرے کے اتار چڑھاؤ سے محسوس ہو رہا تھا کہ ان کا دھیان دنیا سے مہٹ کر آخرت کی طرف لگ رہا ہے۔ ادارے میں بھی کبھی کبھی فرمائش کرتے تھے اور میں بے تکلف سنا دیا کرتا تھا۔ مرنے سے چند دن پہلے کی بات ہے کہ چائے کا دور چلنے لگا تو انھوں نے فرمائش کر دی۔ میں نے آرزو سہارنپوری دسر شادی لال کے بھتیجی داماد جو مسلمان ہو گئے تھے، کا کلام سنایا اور آرزو کے کچھ حالات زندگی سنائے تو بہت متاثر ہوئے اور فرمائش کی اس شاعر کے جتنے حالات اور جتنا کلام مل سکے کچھ کر کے اسے ماہنامہ ثقافت میں دیجیے۔ ابھی آرزو پر لکھنے کی آرزو باقی ہی تھی کہ فرمائش کرنے والا ہم سے ہمیشہ کے لیے رخصت ہو کر بہت سی آرزوؤں کا خون کر گیا۔ خدا بخشنے بہت سی خوبیاں تھیں مرنے والے میں۔

سید الطاف علی بریلوی

ایک شریف انسان

۱۱ دسمبر ۱۹۶۵ء کو ہمارے مخدوم و محترم جناب پروفیسر میاں محمد شریف صاحب کا بھرپور ہتھرمال لاہور میں انتقال ہو گیا۔ اس سر اے فانی سے عالم جاودانی کو جانے کے وقت تک مرحوم ادارہ ثقافت اسلامیہ انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک کلچر کے ڈائریکٹر رہے۔ اس اعزاز پر آپ چند سال قبل ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم صاحب کے انتقال کے بعد فائز ہوئے تھے۔ ظاہر ہے کہ خلیفہ جیسے مشہور عالم و مفکر کا جانشین بننے کے لیے شریف صاحب کا انتخاب و تقرر بے وجہ نہیں ہوا تھا۔

شریف صاحب بھی ایک مانے ہوئے فلسفی اور عالم تھے۔ قیام پاکستان سے قبل شریف صاحب کی عمر کا بڑا حصہ دارالعلوم علی گڑھ میں گزرا۔ وہاں آپ کا شمار ممتاز ترین شخصیتوں میں سے تھا۔ ابتداءً فلسفہ کے پروفیسر بعد ازاں ڈاکٹر سید ظفر الحسن صاحب کے بجائے اس ڈیپارٹمنٹ کے چیئرمین، وی۔ ایم ہال کے پروفیسر و ورسٹ مسلم یونیورسٹی ایگزیکٹو کونسل کے ممبر اور کئی مرتبہ قائم مقام پروفیسر یا سلیس رہے۔

آپ کے علم و فضل اور اخلاق و محبت کا علی گڑھ میں ہر شخص معترف تھا اور آپ کی ذات گرامی کو ہمیشہ عزت و احترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ ان کے کردار کی یہ خصوصیت مسلمہ تھی کہ کبھی کسی کوئی نقصان نہیں پہنچایا، اور نہ کسی سے سخت زبانی اور ترشروی سے پیش آئے۔ چہرہ پر منانت کے ساتھ ساتھ ایک طرح کی دل آویز شگفتگی ہمیشہ کھیتی رہتی تھی۔ پورا سراپا عہد قدیم کے ایک یونانی فلسفی کا سا تھا۔

فلسفہ کا مضمون جس کے وہ ماہر تھے کلاس روم کے باہر کبھی اس کا کوئی ذکر اذکار نہیں کرتے تھے جس سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی رہتی تھی کہ شریف صاحب کو غالباً اپنے مضمون سے کوئی دلچسپی نہیں ہے اور ان کو جو پوزیشن حاصل ہے وہ بخت و اتفاق سے ان کو مل گئی ہے۔

جلسوں میں تقریر کرتے تو رک رک کر اور سوچ سوچ کر بولتے تھے جس سے ہم جیسے کم علم لوگ یہ خیال کرتے کہ شاید وہ بولنے پر قادر نہیں ہیں۔ لیکن حقیقت اس کے برعکس تھی۔ چونکہ میں فلسفہ کا طالب علم نہیں تھا اس لیے میں بھی ان کے بارے میں سنی سنائی رائے رکھتا تھا تا آنکہ اپنی قائم کردہ مجلس مصنفین علی گڑھ کے ایک ماہانہ جلسہ منعقدہ ۱۳ مارچ ۱۹۶۲ء موصوف کی کوٹھی کلفشال میں زیر صدارت پروفیسر محمد شفیع صاحب (حال پرنسپل جامعہ کالج کراچی) میں نے موصوف کو ایک مقالہ پڑھنے کی دعوت دی۔

آپ کے مقالے کا عنوان ”علم معیشت پر ایک فلسفیانہ تنقید“ تھا جو آپ نے مجلس کی نشستوں میں باقسط پڑھا اور جس کے پڑھے جانے سے اندازہ ہوا کہ نہ صرف فلسفہ بلکہ علم معیشت پر بھی آپ کی بہت گہری نظر ہے۔ مزید تعجب اس پر ہوا کہ اردو زبان میں ادائے مطالب پر آپ کو پوری پوری قدرت حاصل ہے۔ یہ مقالہ پینتیس فل اسکیپ صفحات پر مشتمل تھا۔ جسے میں نے اپنے سہ ماہی رسالہ ”مصنف“ علی گڑھ میں شائع کیا اور جس کو اب میں ایک زیر ترتیب کتاب کا جز بنا رہا ہوں۔ کتاب مذکور عنقریب آلی پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس کی جانب سے شائع کی جائے گی۔

پاکستان تشریف لاکر شریف صاحب پنجاب یونیورسٹی میں ڈین آف دسٹریکٹو آف آرٹس اور پاکستان فلاسفیکل کانگریس کے صدر رہے۔ ادارہ ثقافت اسلامیہ کے سربراہ بننے کے بعد رسالہ ”ثقافت“ میں متعدد بلند پایہ مقالات لکھنے کے علاوہ اپنے

ایک معرکہ الاراکتہ "ہسٹری آف مسلم فلاسفی" شائع کی۔ پہلی جلد سات سو اٹھاسی صفحات پر مشتمل ہے اور دوسری جلد جو اسی قدر ضخیم ہے زیر طبع ہے۔ یہ کتاب مغربی جرمنی میں اعلیٰ اہتمام کے ساتھ چھپی اور اس کی قیمت ایک سو پچاس روپے ہے جو اس کی گراں ارزی کی دلیل ہے۔ یہ کتاب خصوصیت سے پہلی صدی ہجری سے اس وقت تک کے اسلامی فلسفہ کی تاریخ ہے جدید اسلامی تحریکات اور رجحانات کا بھی اس میں سیر حاصل بیان ہے جو مختلف ممالک اسلامیہ میں پروان چڑھ رہی ہیں۔

اس کتاب میں دنیا کے مشہور محققین نے بھی اشتراک عمل کیا ہے۔ متعدد ابواب اور خصوصیت سے تمہیدی باب جو تاریخ کے بنیادی اصول کے بارے میں ہے خود شریف صاحب کا تحریر کردہ ہے۔ میں خود تو واقف نہیں لیکن اہل نظر کا دعویٰ ہے کہ ابن خلدون کے بعد فلسفہ تاریخ پر عمدہ جدید میں یہ پہلی کتاب ہے۔

اسی طرح "اسلامک اینڈ ایجوکیشنل اسٹڈیز"، "مسلم ثقافت"، "الس اور یحییٰ اینڈ ایجوکیشنل"، "اقبال اینڈ ہنر ثقافت"، "ارٹڈیز ان اسٹیکس" انگریزی کی مقبول کتابیں ہیں۔ دواور کتابیں "جمالیات کے تین نظریے" اور "مسلمانوں کے افکار" بھی معروف ہیں۔

شریف صاحب ایم۔ اے (اکن)، تھے اور حصول تعلیم کے سلسلہ میں کافی عرصہ تک

History of Muslim Philosophy	۱
Islamic and Educational Studies	۲
Muslim Thought, its origin & achievements	۳
Iqbal and his Thought	۴
Studies in Aesthetics	۵

ولایت میں رہے۔ چنانچہ آپ کی معاشرت انگریزی تھی اور آپ کی رہائش گاہ ”گل فشاں“ علی گڑھ میں انگلستان کے لارڈوں جیسی تھی۔ آپ کے گھر کی محترم خواتین نے بھی اس وقت سے پردے کی قیود کو ترک کر دیا تھا جب کہ مسلمانوں کے حال خال گھرانوں میں ہی پروہ ترک ہوا تھا۔ علی گڑھ کی دنیا میں مسلم گرس کا لچ کے بانی خان بہادر شیخ عبداللہ اور پروفیسر میاں محمد شریف ہی کے دو ایسے گھرانے تھے جنہوں نے تہذیب جدید کو اپنا کر دوسرے لوگوں کے لیے قابل تقلید بنایا۔

مشہور سیاسی رہنما میاں افتخار الدین مرحوم آپ کے قریبی عزیز اور خوش فہم تھے۔ آپ کے دوسرے داماد خانوادہ حضرت خواجہ میر درد کے چشم و چراغ جناب خواجہ منظور حسین صاحب (حال سیکرٹری انٹرویورسٹی بورڈ) ہیں۔ تیسری صاحبزادی عزیزہ رانی مجھے یاد نہیں آتا کہ کن صاحب کو بیاہی گئی ہیں۔ غالباً آپ کے کوئی لڑکا نہیں تھا اور آپ اپنے دامادوں ہی کو اپنا فرزند سمجھتے تھے۔

بگم شریف صاحبہ بفضلہ ضیاء بخش حیات ہیں اور انہوں نے زندگی بھر شریف صاحب کی شرافت کے باعث بڑے چین و آرام کی زندگی بسر کی۔ ایک دیرینہ مداح کی حیثیت سے مجھے بگم صاحبہ سے شریف صاحب کے حادثہ ارتحال پر دلی ہمدردی ہے، اور دست بدعا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ان کو اور ان کی عزیز صاحبزادیوں کو صبر جمیل عطا فرمائے۔

نیز مرحوم کو اعلیٰ علیین میں جگہ دے۔ آمین۔

میاں صاحب کے ساتھ کچھ لمحات

میاں محمد شریف کے علم و ادراک اور فلسفہ و حکمت کے مختلف گوشوں میں ان کی وسعت نظر، ماہرانہ بصیرت اور عمیق و گہرائی کے بارے میں تو بہت کچھ سن رکھا تھا لیکن نہ ان سے براہ راست تعارف تھا، نہ ملاقات اور بات چیت کا مشرف حاصل ہوا تھا اور نہ انہیں کبھی دیکھے۔ کاہی موقع ملا تھا۔ میں نے انہیں پہلی مرتبہ ۲۱ اکتوبر ۱۹۶۵ کو دیکھا اور اسی روز ان سے گفتگو کا موقع میسر آیا۔

اس ملاقات اور تعارف کا پس منظر یہ ہے کہ ۲۰ اکتوبر کو مولانا محمد حنیف ندوی میرے غریب خانہ پر تشریف لائے اور فرمایا کہ آج مولانا سید رئیس احمد جعفری نے میاں صاحب سے تمہارے متعلق بات کی ہے۔ تم آج رئیس صاحب سے ملو اور کل دفتر دارۃ تعارف اسلامیہ پہنچ جاؤ۔ چنانچہ دوسرے روز صبح کو میں رئیس صاحب کے مکان پر گیا۔ ان سے چند منٹ بات کی اور ان کے کہنے کے مطابق دفتر پہنچ گیا۔

جائے کے وقفہ میں رئیس صاحب نے میاں صاحب کے کمرے میں لے گئے میں نے دیکھا کہ ایک معمر شخص کام میں مصروف اور گہری سوچ میں غرق ہیں۔ ان کی عمر کا قافلہ اس منزل میں ہے کہ سر کے بالوں اور بھوؤں کی سیاہی غائب ہو چکی ہے اور بالی چاندی کے تاروں کی مانند بالکل سفید ہو چکے ہیں۔ تاہم ان کے پھرے بشرے پر تھکاوٹ اور اضمحلال کے آثار قطعی نہیں ہیں اور وہ اپنے فرائض کی تکمیل میں بڑے مستعد اور برق رفتار ہیں۔

رئیس صاحب نے میاں صاحب سے میرا تعارف کراتے ہوئے کہا،
 ”یہ ہیں اسحاق صاحب جن کے بارے میں کل میں نے آپ سے بات کی تھی۔“
 چائے سے فادع ہونے کے بعد میاں صاحب اپنی نشست سے اٹھے اور برابر
 کی کرسی پر بیٹھ کر مجھ سے مخاطب ہو کر فرمایا،

”کیے اسحاق صاحب مزاج اچھے ہیں۔ رئیس صاحب ہمارے ادارے کے سینئر اور
 ذی علم رکن ہیں۔ انھوں نے کل آپ کے متعلق مجھ سے بات کی تھی۔ آپ ہمارے ادارہ میں آجائیں
 تو ہمیں خوشی ہوگی۔ میں چاہتا ہوں آپ آج ہی سے کام شروع کر دیں۔“
 میں نے عرض کیا آپ کے ساتھ کام کرنا میرے لیے باعث سعادت ہوگا اور علیٰ حد
 میرے لیے روحانی تسکین کا موجب ہوگی۔ یہ تھی میاں صاحب سے میری پہلی ملاقات اور
 پہلا تعارف!

میاں صاحب اور باتیں بھی کرتے اور ان فرائض کی نشاندہی فرماتے رہے جو میرے
 پر درکار مقصود تھے۔ انھوں نے اپنے ادارہ کے تمام معزز رفقاء کی بھی ایک ایک کا نام لے
 کر تعریف کی اور ان کی خدمات پر اطمینان کا اظہار کیا۔ امتلا امیہ کے ارکان کا بھی ذکر کیا،
 اور ان کی محنت اور سرگرمیوں کو سراہا۔

اس مجلس میں جعفری صاحب تشریف فرما تھے اور میاں صاحب نے میرے بارے میں
 جو باتیں کہیں ان سے معلوم ہوتا تھا کہ جعفری صاحب نے ان کو میرے ”علم و فضل“ کے متعلق بت
 کچھ کہا ہے۔

میں ۲۲ اکتوبر کو ادارہ ثقافت اسلامیہ میں آیا اور ۴ دسمبر کو میاں صاحب اس
 جہان فانی سے عالم جاودانی کو سدا دے گئے۔ یعنی میرا ان کا تعلق صرف ڈیڑھ مہینہ کے قریب
 رہا۔ یہ مدت نہایت مختصر ہے۔ اتنے غوطے دنوں میں کسی کی عادات و اطوار اور طبعی رجحانات
 کا پورا پتہ چلنا تو مشکل ہے تاہم اس اشار میں ان کی زندگی کے بعض پہلو جو میرے علم و تجربہ

میں آئے میں ان سے بہت متاثر ہوا اور ان کی عظمت روز بروز میرے دل میں جاگزیں ہوتی گئی۔

ان کی ایک بڑی خوبی یہ تھی کہ انھوں نے اپنے آپ کو ادارہ کے لیے وقف کر رکھا تھا اور ادارہ ہی ان کے غور و فکر کا بنیادی محور تھا۔ ان کے باوجود کہ ان کی عمر کا سا یہ حاصل چکا تھا اور وہ لیل و نہار کی طویل مسافت طے کر چکے تھے مگر ان کی ہمت جو ان تھی، عمل و سعی کے دلورے شباب پر تھے اور تنگ و تناز اور عزم و ارادہ کا ایک پُر بار گستاں ان کے نظر و بصر کی وسیع آبادیوں میں آباد تھا۔

وہ دفتر باقاعدہ روزانہ تشریف لاتے اور تمام کام انہماک و توجہ سے سرانجام دیتے تھے۔ دفتر کے سب ارکان سے رابطہ رکھتے اور ان سے کھل کر باتیں کرتے تھے۔ چنانچہ ان کو دل کا آخری دورہ بھی وفات سے ایک روز پیشتر دفتر ہی میں پڑا۔ یعنی ان کو موت کا پیغام بھی اس وقت آیا جب وہ اپنے مفوضہ فرائض کی انجام دہی میں مشغول تھے۔ دوسری خوبی ان میں یہ تھی کہ ان کا ذہن افسری ماتحتی کے زہم و پندار سے بالکل خالی تھا۔ وہ ہر ایک سے خندہ پیشانی سے ملتے اور ماکینت کے تکلفات سے پاک رہتے تھے۔ چائے کی مجلس میں بالکل بے تکلف ہو جاتے اور سب سے ہنس ہنس کر باتیں کرتے تھے اس مختصر وقت میں خود بھی دلچسپ لطیفے سناتے اور دوسروں سے بھی سناتے اور بعض دفعہ خوب داد دیتے۔

ان میں ایک صفت اٹھانے پر یہ ولایت کی تھی کہ کسی کو خواہ مخواہ پریشانیوں میں نہیں ڈالتے تھے۔ مردم آزادی سے ان کا دامن مبرا تھا۔

اگر کبھی بظاہر ان کے بعض معاملات میں سختی کا احساس بھی ہوتا تھا تو وہ ایک خاص قاعدہ و ضابطہ کے تحت تھا۔ نیت کے صاف تھے۔ حکم اور غرور اور جے جارعب و دبہ کا ان کی باتوں میں کوئی شائبہ نہ ہوتا تھا۔

اہل علم اور رفقاءِ ادارہ کی پوری قدر کرتے تھے اور ان کی غیر حاضری میں ان کے رتبہ علم و فضل کے مطابق ان کی تعریف فرماتے تھے۔
 اللہ تعالیٰ ان کی مغفرت فرمائے اور اپنے جوار رحمت میں بہتر مقام عطا کرے۔

ایں و عاز من و از جملہ ہماں امین باد

پروفیسر میاں محمد شریف مرحوم

اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں فرمایا ہے 'کل نفس ذائقۃ الموت' (ہر ذی روح کو موت کا مزا چکھنا ہے)۔

انسان دنیا سے رخصت ہو جاتا ہے لیکن بعض یادیں ایسی چھوڑ جاتا ہے جن کی وجہ سے اسے بعد از مرگ بھی یاد کیا جاتا ہے۔ پھر ان میں بعض یادیں ایسی ہوتی ہیں کہ جو نبی ان کا ذکر کسی کی زبان پر آ گیا تو ساری محفل کی فضا سوگوار ہو گئی اور مرنے والے کی جدائی ہر فرد محفل کو محسوس ہونے لگی۔

ہمارے میاں صاحب بھی اپنے پیچھے کچھ ایسی ہی یادیں چھوڑ گئے ہیں۔ ان کا ذکر کرنے سے پہلے میاں صاحب کے مختصر سوانح حیات تحریر کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

میاں محمد شریف صاحب ۳۰ مارچ ۱۸۹۳ء کو باغبانپورہ میں پیدا ہوئے۔ یہ آبادی لاہور میں مغلیہ دور کے خوبصورت شالامار باغ کے قریب واقع ہے۔ میاں صاحب کا خاندان میاں فصلی کے نام سے مشہور ہے۔ اس خاندان کے کئی ایک فرزندانوں نے ملکی سیاست اور ثقافت میں بہت نام پیدا کیا۔ ان میں سے ایک میاں سر محمد شفیع داسرائے کی اگر کوٹونسل کے رکن منتخب ہوئے اور دوسرے جناب جسٹس شاہ دین سابق پنجاب کے چیف جسٹس مقرر ہوئے۔

میاں صاحب نے اپنی ابتدائی تعلیم باغبانپورہ میں شروع کی اور پھر اسلامیہ اور ماڈل ہائی سکول میں زیر تعلیم رہنے کے بعد ایم۔ اے۔ او کالج علیگڑھ میں داخل ہو گئے۔

بی۔ اے کی ڈگری انھوں نے الہ آباد یونیورسٹی سے حاصل کی جو اس وقت ملک کی درجہ اول انش کاہ سمجھی جاتی تھی۔ پھر کیمبرج یونیورسٹی سے ایم۔ اے تک اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے بعد ۱۹۱۷ میں ایم۔ اے۔ او کالج علی گڑھ ہی میں فلسفہ کے پروفیسر مقرر ہوئے۔ جب ۱۹۲۰ میں اس کالج کو یونیورسٹی بنادیا گیا تو میاں صاحب شعبہ فلسفہ کے پروفیسر، اور چیئرمین مقرر ہوئے۔

آپ سرسید ہال کے چودہ سال تک انچارج رہے۔ اس کے علاوہ ۱۹۲۱ سے ۱۹۲۲ تک یونیورسٹی کے تمام ہاسٹلوں کے انچارج بھی رہے۔ میاں صاحب میں بہت سی انتظامی صلاحیتیں تھیں جنہیں اندرون ملک اور بیرون ملک ہر جگہ سراہا گیا۔ ۱۹۴۶ میں میاں صاحب اس جماعت کے صدر منتخب ہوئے جنہوں نے کل ہند مسلم لیگ کی انتخابی مہم کے سلسلے میں پروپیگنڈا کرنے کے لیے طلباء کے وجود ملک کے گوشے گوشے میں بھیجے تھے۔

قیام پاکستان کے بعد میاں صاحب اپنے آبائی شہر لاہور تشریف لے آئے اور یہیں آباد ہو گئے۔ یہاں پر کئی اہم اور کلیدی اسامیوں پر فائز رہنے کے بعد ۱۹۵۹ میں ادارہ ثقافت اسلامیہ کے ایکڈمک ڈائریکٹر مقرر ہوئے۔ ادارے میں آنے کے بعد میاں صاحب نے دن رات کام کیا اور تھوڑے ہی عرصے میں اپنی قابلیت کا سکہ جھالیما۔ انھوں نے ۱۹۶۱ میں دفتر کی موجودہ عمارت کی توسیع کا منصوبہ بنایا اور اس کی دوسری منزل تعمیر کرائی۔ میاں صاحب کو فن تعمیر سے پوری پوری واقفیت تھی۔ انھوں نے ادارے کی دوسری منزل کو اس ڈھب سے بنوایا کہ کوئی شخص بھی یہ خیال نہیں کر سکتا کہ پہلے یہ عمارت ایک منزلہ ہی تھی۔ دوسری عمارت کو اس خوبی سے اوپر اٹھرایا گیا ہے کہ بناوٹ کے اعتبار سے پہلی اور دوسری منزل میں کسی قسم کا فرق نہیں آنے دیا۔

میاں صاحب جب دفتر تشریف لاتے تو سب سے پہلے ہمارے دفتر میں آتے۔ اس کے

اس کے بعد ٹھیکیدار کو ساتھ لے کر تعمیر شدہ عمارت کا معائنہ کرتے اور جہاں ذرا بھی عیوب غلطی نظر آتی اس حصے کو فوراً ہی گر دیتے۔ ایک روز صبح ہی صبح تشریف لے آئے اور ٹھیکیدار کے ساتھ اسٹر طور میں چلے گئے۔ وہاں جا کر ایک دیوار کی تعمیر کی طرف ٹھیکیدار کو توجہ دلائی۔ گفتگو کے دوران بحث چل نکلی۔ میاں صاحب کا خیال تھا کہ یہ دیوار ٹیڑھی ہے۔ لیکن ٹھیکیدار کا دعویٰ تھا کہ دیوار بالکل میدھی ہے۔

میاں صاحب جناب لے۔ ایس فاروقی صاحب کو (جو پبلک سروس کمیشن حکومت مغربی پاکستان کے ممبر اور سابقہ انجینئر ہیں) لے آئے۔ انھوں نے دیوار کا بغور معائنہ کرنے کے بعد اپنا فیصلہ میاں صاحب کے حق میں دیا۔ پھر کی تھا ٹھیکیدار کو اپنی غلطی تسلیم کرنی پڑی اور دیوار کو گر کر دوبارہ بنایا گیا۔ اس طرح کرنے سے اگرچہ ٹھیکیدار کو کافی مالی نقصان اٹھانا پڑا، لیکن میاں صاحب کی مہارت فن کی وجہ سے ادارے کی دیوار ٹیڑھی بننے سے بچ گئی۔

ہمارے دفتر کی عمارت میں ایک اور ادارہ تہذیب الاخلاق نامی قائم ہے۔ اس کے سربراہ سید محبوب عالم ہیں۔ یہ میاں صاحب کے بچپن کے دوست ہیں اس لیے ان کے اور میاں صاحب کے درمیان بہت زیادہ بے تکلفی تھی۔ یہ ادارہ لاہور سے ۲۴ میل دور ملتان روڈ پر مانگا میں ایک سکول تعمیر کر رہا ہے۔ میاں صاحب کو عالم صاحب تعمیراتی مشورہ کی غرض سے وہاں لے گئے۔ میاں صاحب نے وہاں پر اچھی اپنی فنی صلاحیت کا مظاہرہ کرتے ہوئے تعمیر کو اوی کیونکہ وہ ٹھیک تعمیر نہیں ہو رہی تھی۔ وہاں بھی ٹھیکیدار نے تعمیر شدہ دیوار گرانے سے پہلے تو انکار کیا لیکن جب میاں صاحب نے دلائل سے ٹھیکیدار کی غلطی ثابت کر دی تو اس نے میاں صاحب کے سامنے ہتھیار ڈال دیے اور دیوار مسمار کرادی۔

دفتری اوقات کے دوران میں اور نجی طور پر مجھے میاں صاحب کے کافی قریب

رہنے کا اتفاق رہا ہے۔ میاں صاحب جب دفتر تشریف لاتے تو باہر کے دروازے ہی سے ڈرائیور کار کا پہلا مارن دیتا اور پھر دفتر میں داخل ہوتے ہی دوسرا مارن ہوتا۔ ان دونوں مارنوں کی آواز سنتے ہی میں اپنے دفتری کاغذات لکھے کر کے شروع کر دیتا، اور جو بھی میاں صاحب دفتر میں تشریف لاتے میں بھی ڈاک لے کر حاضر ہو جاتا اور میاں صاحب فوراً ہی کاغذات دیکھنا شروع کر دیتے۔

بعض اوقات عجیب اتفاق ہوتا کہ میاں صاحب کچھ کاغذات جو گھر سے اپنے ساتھ لاتے انھیں اپنی میز کی دراز میں یا کوٹ کی جیب میں رکھ لیتے اور جب میں ان کے سامنے آتا تو ان کاغذات کا مجھ سے تقاضا شروع کر دیتے۔ اس قسم کے کئی ایک واقعات پیش آئے۔ چند ایک کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہو گا۔

یہ عادت تقریباً تمام فلاسفروں میں مشترک ہوتی ہے کہ اپنے خیالات و افکار کی محویت میں روزمرہ زندگی کے معمولی واقعات کو عام طور پر بھول جاتے ہیں۔ اور یہ بات بھی مسئلہ ہے کہ ان کی یہ عادت ان کی عظمت اور بلند ی افکار کی غارتی بھی جاتی ہے۔ میاں صاحب کی یہ عادت بھی اسی فلسفیانہ محویت کا نتیجہ تھی۔ بھول جاتے کے ان دلچسپ واقعات کا ذکر کرنے کی غرض بھی میاں صاحب کی زندگی کے اسی اہم پہلو کو سامنے لانا ہے۔ میاں صاحب کا عام معمول یہ تھا کہ وہ روزانہ ساڑھے آٹھ بجے دفتر تشریف لے آتے تھے لیکن ایک روز آٹھ بجے ہی آگئے۔ حسب معمول کار کے مارن بجے اور میں ڈاک لے کر میاں صاحب کے کمرے میں داخل ہوا۔ میاں صاحب بجائے اپنی جگہ پر بیٹھنے کے صوفہ سیٹ پر بیٹھ گئے۔ آپ کے ہاتھ میں اخبار میں پلٹے ہوئے چند کاغذات تھے مجھے دیکھتے ہی فرمانے لگے کہ کالونی ٹیکسٹائل ملز کے *Share Certificate* جو میں تمہیں دے گیا تھا

۱۱ لے آؤ تاکہ میں کالونی کے دفتر میں جمع کر آؤں۔

میں یہ سن کر حیران رہ گیا اور عرض کیا کہ میاں صاحب اپنے مجھے وہ *Share* کب

دیے وہ تو غالباً لائیڈز بینک میں مقفل ہیں۔ فرمانے لگے کہ نہیں کل میں بینک سے لے آیا تھا اور تمہیں دے دیے تھے۔

اب کیا تھا میاں صاحب نے پورے اصرار کے ساتھ کاغذات کا مطالبہ شروع کر دیا۔ بیگم صاحبہ کو فون کیا کہ منیر نے کالونی کے دھمکے گم کر دیے ہیں جو کہ کل میں نے بینک سے لا کر اسے دیے تھے۔ مجھے حکم ملا کہ فوراً اپنے تمام کاغذات کھنگال کر دھمکے تلاش کر لاؤں۔ میں گھبرا گیا اور اسی گھبراہٹ میں تلاش شروع کر دی۔ اس افرا تفری میں تقریباً ایک گھنٹہ گزریگا۔ اتنے میں ڈرائیور اندر آیا اور اس نے کہا کہ میاں صاحب جلد ہی چلے گا کالونی کے دفتر میں دھمکے جمع کرانے جاتا ہے۔

میاں صاحب نے اس سے بھی میری شکایت کی کہ میں نے وہی دھمکے گم کر دیے ہیں جو کل مجھے انھوں نے رکھنے کے لیے دیے تھے۔ ڈرائیور حیران تھا کہ یہ کیا ہو رہا ہے۔ آخر اس نے کہا کہ میاں صاحب اسی اخبار میں تو دھمکے چلے ہوئے ہیں جو کہ آپ گھر سے ہی لے کر آئے ہیں تب جا کر بات ختم ہوئی۔ اور خود بھی میاں صاحب ہنسنے لگے۔

اسی قسم کا ایک اور دلچسپ واقعہ سنئے۔ ایک دن میاں صاحب دفتری کام میں مشغول تھے اور میں ڈاک دکھانے کے بعد اپنے کمرے میں واپس آ کر ڈاک تقسیم کر رہا تھا کہ میاں صاحب مجھے آواز دی کہ میرا قلم میرا قلم بھی ساتھ لے گئے ہو۔ میں نے عرض کیا کہ نہیں جناب۔ لیکن پھر ذرا محنت سمجھ میں بولے کہ تمہارے سوا اس کمرے میں کون آیا ہے قلم تم ہی لے گئے ہو۔

میں فوراً ہی میاں صاحب کے کمرے میں گیا اور قلم کی تلاش شروع کر دی۔ چپراہی اور دوسرے لوگ بھی آگئے۔ اتفاق سے ایک محترمہ بھی میاں صاحب کو ملنے آئی تھیں اور ان کے پاس ہی بیٹھی تھیں۔ وہ بھی حیران تھیں کہ آخر یہ قصہ کیا ہے۔ کافی تک و دو کے بعد میں نے عرض کیا کہ میاں صاحب ایک بار اپنی جیبوں پھر دیکھ لیجئے۔ لیکن میاں صاحب نے فرمایا کہ

میں کئی بار حجب دیکھ چکا ہوں، اور جو قلم تمھیں میری حجب میں نظر آ رہا ہے وہ تو بال پوائنٹ ہے۔ آخر سب کے اصرار پر میاں صاحب نے اپنی حجب دیکھی تو وہ بال پوائنٹ نہیں تھا بلکہ وہی قلم تھا جس کی تلاش پچھلے ایک گھنٹہ سے ہو رہی تھی۔ سب لوگ ہنستے ہوئے کمرے سے باہر آ گئے اور میاں صاحب خود بھی مسکراتے لگے۔

آخری ملاقات

دس دسمبر ۱۹۶۵ بروز جمعۃ المبارک کو میاں صاحب ۱۰ بجے تک دفتر تشریف نہ لائے حالانکہ ان کا عام معمول یہ تھا کہ آٹھ بجے ہی دفتر آ جایا کرتے تھے۔ میں نے فون کر کے بیگم صاحبہ سے دریافت کیا کہ میاں صاحب تشریف کیوں نہیں لائے۔ جواب ملا کار کی مرمت کروانے چلے گئے ہوں گے۔ کوئی ساڑھے دس بجے کے قریب میاں صاحب خاموشی سے دفتر میں داخل ہوئے۔ آج اصغر ڈرائیور نے گاڑی کا بارن نہیں بچایا تھا اس لیے میاں صاحب کی آمد کا کسی کو پتہ نہ چل سکا۔

کوئی پونے گیارہ بجے شیخ سعید صاحب ریڈر اتفاق سے میاں صاحب کے دفتر میں گزرے تو انھیں صوفے پر چپ چاپ لیٹے ہوئے پایا۔ شیخ صاحب نے بوجھا،

”آپ کس وقت تشریف لائے؟“

فرمایا،

”نقوڑی دیر ہوئی آیا ہوں۔ کچھ تکلیف محسوس کر رہا ہوں۔ گھر سے دوائی منگو کر بی لیتا ہوں تو ٹھیک ہو جاؤں گا۔“

شیخ صاحب نے اشرف صاحب (سیکرٹری) کو میاں صاحب کی ناسازی طبیعت کی اطلاع دی تو وہ بھی میاں صاحب کے کمرے میں تشریف لے گئے۔

سب لوگ میاں صاحب کے پاس بیٹھ گئے۔ بیگم صاحبہ کو فون پر اطلاع دی گئی اور گھر سے دوائی بھی منگوالی گئی۔ رہنے اصرار کے ساتھ میاں صاحب کو گھر جانے کے لیے

کہا لیکن وہ نہ مانے۔

۱۲ بجے تمام اسٹاف کو جناب عالم صاحب کے ہمراہ مانگا جانا تھا کیونکہ وہ سب کو سکول کی نئی تعمیر شدہ عمارت دکھانا چاہتے تھے۔ میاں صاحب نے فرمایا، آپ لوگ چلے جائیے میں ٹھیک ہوں۔

ہم سب مانگا چلے گئے۔

میاں صاحب ایک بجے دفتر سے اٹھے اور کارے کرکیر ڈاک لے بیٹھے۔ دہاں سے اپنی نوادی کو ساتھ لیا اور سیدھے گھر چلے گئے۔

ہم لوگ چار بجے شام مانگا سے واپس لوٹے۔ ساڑھے پانچ بجے میں غیر شعوری طور پر ایک اضطراب سا محسوس کرنے لگا۔ اپنی جھوٹی بچی کو میں نے ساتھ لیا اور میاں صاحب کے ہاں چلا گیا۔

میاں صاحب بستر پر لیٹے تھے اور بیگم صاحبہ پاس بیٹھی تھیں۔ میں نے حال پوچھا تو فرمانے لگے ”ابھی ٹھیک ہو جاؤں گا“ لیکن مجھے معلوم ہوا کہ وہ کچھ سردی لہجی محسوس کر رہے ہیں۔ میں نے علیحدگی میں بیگم صاحبہ کو مشورہ دیا کہ اب ڈاکٹر کو ضرور بلا لیں۔ لیکن میاں صاحب نہیں مانتے تھے۔ آخر ہم لوگوں نے بہت اصرار کیا تو وہ لہجی رضامند ہو گئے۔ بیگم صاحبہ نماز ادا کرنے لگیں اور اس اثنا میں میاں صاحب میری بچی سے باتیں کرنے لگے،

”کو بیٹی! مانگا پسند آیا!“

”جی ہاں“

میری بچی نے پوچھا ”میاں صاحب آپ نے دوائی پی“ جواب دیا کہ ڈاکٹر کو بلا یا ہے۔ لیکن مجھے ڈر ہے کہ ڈاکٹر مجھے ۶ ہفتے تک ٹاؤ دے گا۔ بے بی نے کہا، میاں صاحب نہیں۔ ڈاکٹر صاحب دوائی دیں گے اور آپ کو آرام آجائے گا۔

اتنے میں نماز سے فارغ ہو کر فون کرنے تشریف لے گئیں اور میاں صاحب نے مجھے کہا کہ میں ڈاکٹر کو کموں وہ E.C.G. کا سیٹ بھی لیتے آئیں۔ میں نے یکم صاحب کو اس امر کی اطلاع دی اور خود میاں صاحب کو دہانے کی پیش کش کی۔ فرمانے لگے بھی تم جو ان آدمی ہو میں تمہارا ابو بھرنہ سہار سکوں گا۔

ساڑھے چھ بجے میں وہاں سے چلا آیا۔

گیارہ دسمبر کی صبح کو جب میں نے میاں صاحب کی خیریت دریافت کرنے کے لیے فون کیا تو ان کی روح نفس عنصری سے پرواز کر چکی تھی،

انا لله وانا الیہ راجعون

یہ خبر سن کر میرے دل کو ایک دھچکا سا لگا۔ بڑی دیر تک میں غم کی لہروں پر پھپھڑے کھاتا رہا اور انسانی زندگی کی بے ثباتی کا بھیانک منظر بالکل قریب سے دیکھتا رہا۔ جب ذرا طبیعت تسلی تو میں نے اراکین ادارہ کو اس اندوہناک حادثہ کی خبر دی۔ اسی خبر کو سنتے ہی ادارہ کے سب آدمی میاں صاحب کی قیام گاہ پر پہنچ گئے۔

میاں صاحب کے سوگ میں تین دن تک کے لیے ادارہ بند کر دیا گیا۔

اسی روز منجے شام کو میاں صاحب کو ان کے آبائی قبرستان میں دفن کر دیا گیا۔

آج میاں صاحب ہمارے درمیان نہیں ہیں لیکن ہمارے دلوں میں ان کی یاد ہمیشہ باقی رہے گی۔

ابلاغ

”خارجی صورت گری“ کہہ دینے سے ابلاغ کی توضیح بھی ناممکن ہے : اگر ایک طرف وہ کیفیت جسے خارجی صورت دی گئی ہے کسی معنی میں فن کا مکے ذہن کے بلوں سے ہنوز وابستہ ہے تو دوسرے ذہن اس کا ادراک نہیں کر سکتے اور اس طرح ابلاغ کا امکان نہیں رہ جاتا۔ دوسری جانب اگر یہ فن کار کے ذہن سے جدا گانہ اور فی الواقع ”خارجی“ ہے تو پھر یکساں باہم مذاق اذعان کے لیے یہ کیفیت داخلی نہیں بن سکتی۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اگر وہ چے کو اپنی اس مخصوص عینیت سے دست بردار ہو جانا چاہیے تاکہ خارجی صورت گری اور ابلاغ کا امکان ثابت ہو سکے۔

(میاں شریف)

ملفوظات

تشبیہات واستعارات

”صورت عالی یہ ہے کہ جو نالے لب تک نہ گئے ہوں، وہی سینے کے داغ بنے ہیں اور انھیں سے جلوہ کا حسن میں چراغاں ہوتا ہے۔ چونکہ رکی ہوئی توانائی اضطرابی اور بلا واسطہ اظہار کے طریقوں کی عدم موجودگی میں بالواسطہ اظہار کے طریقے نکال لیتی ہے اس لیے اظہار کی تعمیر میں تشبیہات، استعارات اور اشارات کے پھول بکثرت سجائے جاتے ہیں۔ غالب نے اس مصرع میں:

نفس سوختہ رمز چمن آرائی ہے

اسی حقیقت کو بیان کیا ہے۔ ناتمام خواہشات سے تنہا میں اور آرزوئیں بنتی ہیں اور انھیں سے حسن کی آبیاری ہوتی ہے:

سو حسن کروں پیدا ایک ایک تمنا سے

اور جب تمناؤں کا خون ہو جائے تو اس سے حسن میں صد ہا رنگینیاں جلوہ نما ہوتی

ہیں۔ اسی سلسلے میں اصغر نے یہ کہنے میں کسی قدر انکسار سے کام لیا ہے کہ

داستان ان کی اداؤں کی رنگیں ہے لیکن

اس میں کچھ خون تمنا بھی ہے شامل میما

(میاں شریف)

فکر شریف

یہ نمبر میاں صاحب کی یاد نگار میں نکالا جا رہا ہے۔ ان کی ذات اور شخصیت سے متعلق مقالات کے علاوہ یہ بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میاں صاحب کے فرمودات اور ملفوظات کے جسنہ جسنہ صحیح قارئین کرام کی خدمت میں پیش کر دیے جائیں تاکہ ان کے انداز فکر، اور اسلوب بیان کا اندازہ ہو جائے، اور یہ اندازہ بھی ہو جائے کہ تحقیق و مطالعہ کے سلسلے میں وہ کس نہج پر گامزن رہتے تھے۔

مسلمانوں کے افکار

طلب علم اور قرآن مجید

نبی کریم صلعم پر قرآن مجید کی جو رب کے پہلی آیتیں نازل ہوئی ہیں، ان میں آپ کو اس خدائے رحیم و رحمان کے نام سے پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے جس نے انسان کو لکھنا سکھایا اور اشجار کا علم عطا کیا (س ۹۶)۔

قرآن مجید آپ کو یہ دعا کرنے کی ہدایت کرتا ہے :

”اے میرے رب میرے علم میں اضافہ فرما“ (س ۲۰-۱۱۴)۔

قرآن مجید کا یہ ارشاد ہے کہ :

”جو لوگ علم سے بے بہرہ ہیں وہ ان لوگوں کے برابر نہیں ہوتے جو علم سے

برہور ہیں“ (س ۳۹-۹)

”جو لوگ عقل و مشاہدے سے کام نہیں لیتے وہ جو بالوں سے بھی بدتر

ہیں“ (س ۴-۱۷۹)

”اور جو نہ سنتے ہیں نہ سمجھتے ہیں اور نہ بولتے ہیں، وہ اللہ کی نظر میں بدترین

ہائیں میں سے ہیں“ (س ۴-۲۹)

”وحی کی تفصیلات انہی لوگوں کو بتلائی جاتی ہیں جو علم رکھتے ہیں (س ۶-۹۸)

جو سمجھ دار ہوتے ہیں“ (س ۶-۹۹)

”اور جس کسی کو حکمت عطا کی جاتی ہے وہ یقیناً خیر کثیر سے سرفراز ہوتا ہے“

(ص ۲۶۹-۲)

”حکمرانی و جہا نیا نی کے سزاوار صرف وہی لوگ ہیں جو اللہ کی نظر میں دوسروں کے مقابلے میں مزج ہیں اور جسمانی طاقت کے ساتھ ساتھ علم کی طاقت، بھی رکھتے ہیں۔“ (ص ۲۶۷-۲)

”انسان کو جو فضیلتیں عطا ہوئی ہیں ان میں علم کی فضیلت ایسی ہے جس کی بدولت انسان کو فرشتوں سے افضل ہونے اور زمین پر نائب خدا بننے کا شرف حاصل

ہوا ہے۔“ (ص ۲۶۷-۲)

”قرآن مجید بنی نوع انسان کو فطرت کے مظاہر پر، زمین اور آسمانوں کی تخلیق پر، موسموں کے تغیرات اور دن رات کی گردشوں پر، سمندروں پر، بادلوں اور ہواؤں پر، چاند، سورج اور ستاروں پر، نیز ان قوانین پر جو ان سب میں مضمر ہیں، سوچنے کی تعلیم دیتا ہے۔ وہ اس امر کی بھی دعوت دیتا ہے کہ لوگ افراد و اقوام کی حیات و ممات اور ترقی و زوال کے اسرار و رموز پر غور و خوض کریں اور آفتاب کے طلوع و غروب پر، چشموں، دریاؤں، وادیوں اور پہاڑوں پر، انگوڑی کھجور کے باغوں پر، چراگاہوں کی طرف جاتے ہوئے اور گھروں کی جانب لوٹتے ہوئے موشیوں پر، ستاروں سے مزین گنبد آسمانی پر، سمندروں میں چلتے ہوئے جہازوں پر، سوا اس و ادراک کی خوبیوں سے زیادہ روح کی خوبیوں پر نظر کریں۔“ (ص ۱۶۴-۲)

ص ۱۹۰-۳، ص ۱۰، ص ۶، ص ۱۳-۲۱، ص ۹۶-۷۳۱، ص ۱۶-۷۸،

ص ۱۱-۶۷

قرآن مجید نے یہ اعلان کیا کہ ابقان کے ارتقائی پیمانے میں تین درجے ہیں:

۱۔ علم بند لعیۃ استنباط

۲۔ علم بذریعہ مشاہدہ

۳۔ علم بذریعہ تجربہ ذاتی

اس فرق مدارج کی تفصیل میں اپنے ایقان کے ذریعہ اس طرح دے سکتا

ہوں:

۱۔ آگ کا کام ہمیشہ جلاتا ہے

۲۔ آگ سے زید کی انگلی جل گئی

۲۔ آگ سے میری انگلی جل گئی

ڈواک (Dewey) نے قرآن مجید کی اس تعلیم کو ان الفاظ

میں سراہا ہے:

”قرآن ایک ایسی کتاب ہے جس کی بدولت عرب اقلیم یورپ میں شاہانہ کرد فر کے ساتھ وارد ہوئے تاکہ ظلمت میں گھری ہوئی انسانیت کے لیے اجالا پھیلائیں، ہیلاس (یونان) کے علم و حکمت کو مردوں میں سے زندہ کر کے اٹھائیں، مشرق کی طرح مغرب کو بھی فلسفہ، طب، فلکیات اور موسیقی کا زریں فن سکھائیں، جدید سائنس کے نومو لوڈ کی پرورش کریں اور منظر ہستی پر ہم سے پہلے نمودار ہو کر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نیچے آنے والوں کی صفوں میں ہمارا شمار کرائیں تاکہ ہم اس دن بچہ گریہ و زاری کرتے رہیں جب کہ غرناطہ کا خاتمہ ہوا تھا۔“

آئیے اب ہم احادیث نبوی کا جائزہ لیں۔ نبی کریم صلم نے فرمایا:

”سب سے پہلے عقل پیدا کی گئی اور اللہ نے عقل سے بہتر کوئی شے نہیں پیدا کی۔“

”جو اپنے گھر سے طلب علم کے ارادے سے نکلتا ہے وہ خدا کی راہ میں

چلتا ہے۔“

اس لیے:

”علم حاصل کرنا ہر مسلمان مرد اور ہر مسلمان عورت پر فرض ہے۔“

آپ نے فرمایا:

”علم حاصل کرو، یہ اپنے یکھنے والوں کو حق و باطل میں تمیز کرنے کی صلاحیت عطا کرتا ہے اور ان کے لیے جنت کی راہیں روشن کرتا ہے۔ یہ مہرا میں ہمارا مونس و دم سار، تنہائی میں ہمارا محافظ ہے اور جب ہمارا کوئی دوست نہیں ہوتا تو یہی ہمارا رفیق بن جاتا ہے۔ علم خوشی و مسرت کی راہ سنبھالتا ہے اور بُرے وقت میں ہمارے کام آتا ہے۔ دوستوں کی محفل میں یہ ہمارا جوہر ہے اور دشمنوں کے مقابلے میں یہ ہمارا ہتھیار ہے۔“

”علم حاصل کرو و حمد سے لے کر حمد تک“

”علم حاصل کرو کیونکہ جو علم حاصل کرتا ہے وہ خدا کی راہ میں نیکی کرتا ہے، جو علم کا تذکرہ کرتا ہے وہ خدا کی تسبیح کرتا ہے، جو اس کی جستجو کرتا ہے وہ خدا کی محبت کا دم بھرتا ہے، جو علم پھیلاتا ہے وہ مدد دیتا ہے۔“

”جو دوسروں کو علم سکھاتا ہے وہ خدا کی عبادت کرتا ہے۔ طالب علم کی راہ میں

فرشتے اپنے پر بچھاتے ہیں۔“

”جو علم کی جستجو میں رہتا ہے اس کو موت فنا نہیں کر سکتی۔“

چند احادیث جن میں نبی کریم معلم نے علم کا عبادت سے موازنہ فرمایا ہے، یہ ہیں:

”عالموں کی باتیں سنانا اور حکمت کے اسباق کو دوستوں کے ذہن نشین کرانا عبادت

سے افضل ہے۔“

”ایک عالم کو ایک عابد پر ایسی ہی فضیلت ہے جیسی کہ مجھ کو تم میں سے ادنیٰ ترین شخص

پر۔“

”جو عالم کی تعظیم کرتا ہے وہ گویا میری تعظیم کرتا ہے۔“

”طالب علم کی روشنائی شہیدوں کے خون سے بھی زیادہ پاک ہوتی ہے۔“
 ”ایک ساعت کے لیے اللہ کی مخلوق پر غرور و فکر کرنا ستر سال عبادت کرنے سے
 افضل ہے۔“

”ایک ساعت کے لیے علم و حکمت کا بیان سننا ایک ہزار راتوں تک عبادت کے
 لیے کھڑے رہنے سے اولیٰ ہے۔“

قرآن مجید اور نبی کریم صلعم کی انہی تعلیمات کی بدولت مسلمانوں کی ذہنی سرگرمیوں
 میں نہایت ہی تانہاںک اور درخشاں ترقی کا ہونا کوئی تعجب کی بات نہیں ہے، اور نہ ہی
 یہ کوئی حیرت کی بات ہے کہ مسلمانوں نے علم کے ان تمام چشموں سے اپنی پیاس بجھائی
 تھی جن کے کناروں تک وہ ترقی و عروج کی راہوں پر مسلسل گام زنی کرتے ہوئے
 پہنچے تھے۔

علم کے ان چشموں میں سب سے اول وہ چشمے تھے جو خود عرب کی زمین سے ابے تھے، یعنی
 قرآن مجید اور احادیث نبوی۔ انہی دو چشموں سے مسلم فکر کے نو دمیدہ پودے کو ابتداء
 ہی سے سیراب ہونے کا موقع ملا تھا۔ قرآن مجید نے مسلمانوں کو ایک نئی اخلاقیات، ایک
 نیا سیاسی نظریہ اور ایک نیا فلسفہ — ایک عملی اخلاقیات، ایک عمومی سیاسیات
 اور ایک توحیدی فلسفہ — عطا کیا تھا۔

اگرچہ قرآن مجید نے کائنات کے جمعی خاکے کی ایک واضح توحیدی تشریح پیش کی
 لیکن اس نے اس خاکے کی تفصیلات کو تعبیر و توضیح کے لیے کھلا چھوڑ دیا۔ ہر قسم کی
 عالم گیریت تخصیصیت کو نظر انداز کر دیتی ہے اور ایک ایسے مذہب کے لیے جو عالم گیر
 ہونے کا دعویٰ کرتا ہو، اس قسم کا طرز عمل اختیار کرنا ناگزیر ہے۔

اللہ ایک ہے لیکن کیا وہ عالم مادی سے مادہ دار ہے یا عالم مادی پر محیط ہے یا
 اس میں دونوں صفات موجود ہیں؟ اس کے مختلف اسرار ہیں، لیکن کیا یہ اس کے

صفات ذاتی کے نام ہیں یا صفات مجازی کے؟ وہ جی و قیوم ہے، وہ مکان میں بھی ہے اور لامکان بھی ہے لیکن زمان و مکان کے ساتھ اس کا کیا رشتہ ہے؟ تمام افعال اسی کی ذات سے صدور کرتے ہیں، گو کہ انسان اپنے اعمال کا خود ہی ذمہ دار ہے لیکن یہ کیسے ممکن ہے؟

غرض اس قسم کے بے شمار سوالات قرآن مجید نے انسانی فہم و ادراک کے لیے چھوڑ دیے ہیں کہ وہ انھیں خود ہی حل کرے۔ مسلمان ہونے کے لیے توحید کا قائل ہونا کافی تھا، خواہ توحید کے متعلق کسی کے تصور کی تفصیلات کچھ ہی کیوں نہ ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ اس تصور کے متعلق انتہائی راسخ العقیدہ مسلم مفکرین میں بھی اختلافات پائے جاتے ہیں۔ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ قرآن مجید نے عقل کی رہبری کی لیکن اسے کبھی پابند سلاسل نہیں کیا۔

جس طرح فطرت چند خلقی مہیجات کے ساتھ نامیاتی اجسام کی ابتدا کرتی ہے اور پھر ان اجسام کو ایک سازگار ماحول میں اپنے آپ نو پذیر ہونے کے لیے چھوڑ دیتی ہے، بالکل اسی طرح قرآن مجید اور احادیث نبوی نے بھی ابتداءً مسلم فکر کے تخم مینا کیے۔ اس فکر کی نشو و نما دراصل چند قبل از قبل اسالیب فکر کی موافق زمین میں انہی ٹخنوں کی نو پذیر ی اور بار آور ی تھی۔

غیر عربی علوم کے ترجمے عربی میں

۶۶۷ء میں پہلے عباسی خلیفہ المنصور نے اپنے نئے دار الخلافہ بغداد کی بنیاد ڈالی۔ اس نے اپنے ارد گرد مختلف دیار و امصار کے علماء و فضلا ر جمع کیے اور دوسری زبانوں سے سائنس اور ادبی تصانیف کے ترجموں کی سرپرستی اور مصلحت افزائی

کی، نیز ایسے متعدد علماء جو شاہانہ الطاف و اکرام سے سرفراز تھے، نجی طور پر بھی ترجمے کا کام کیا کرتے تھے۔ ان میں بیشتر یہودی و نصاریٰ اور نو مسلم تھے۔ ایک مترجم عبداللہ بن المقفع تھا (المتوفی ۶۵۷ء)۔ یہ زرتشتی نو مسلم تھا۔ اس کا شہرہ آفاق ترجمہ ”کلید و دمنہ“ ہے جو اخلاقیات پر سنسکرت کے ایک رسالے کے پہلوی ترجمے سے عربی میں منتقل کیا گیا ہے۔ سنسکرت کا اصل متن اور اس کا فارسی ترجمہ دونوں کے دونوں زمانے کی دست برد کی نذر ہو گئے، لیکن اس رسالہ کے چند اجزاء ”پنج متنتر“ اور ”مہابھارت“ میں بالشرح اور مفصل موجود ہیں۔ یہ رسالہ اپنے عربی ترجمے کی وساطت سے یورپ کی قریب قریب تمام زبانوں میں منتقل ہو چکا ہے۔

دوسرا مترجم ایک ہندوستانی سیاح تھا جس نے ”سدھانت“ — جو فلکیات پر تھی — اور ریاضی کی ایک کتاب کے ترجموں میں مدد دی تھی۔ دیگر مترجمین میں قابل ذکر یہ ہیں :

۱۔ جارج بختیشوع۔ یہ المنصور کے دربار کا نستوری طبیب تھا، جندی شاپور سے آیا تھا۔ (المتوفی ۶۷۱ء)

۲۔ بختیشوع کے دو بیٹے — بختیشوع دوم (المتوفی ۶۸۰ء) اور جببریل (المتوفی ۶۸۰ء)۔

۳۔ بختیشوع کے شاگرد۔

(الف) عیسیٰ ابن تھا کر بخت۔

(ب) جان بارماسر جو یہ دشامی نژاد یہودی طبیب تھا۔

(ج) قسطا ابن لوقا (۶۹۲ء)۔

(د) الحجاج ابن یوسف (۷۸۶ء اور ۷۸۳ء کے مابین)، الحجاج

اقلیدس کی مبادیات کا پہلا مترجم ہے اور بطلمیوس کی "الماجست" کے اولین مترجموں میں اس کا شمار ہوتا ہے۔ سب سے پہلا مترجم یحییٰ ابن خالد وزیر خلیفہ ہارون الرشید گزرا ہے، ثاویل ابن توما (لاطینی: تھیوفیلس ۷۸۵ء) اس نے ہومر کی ایلیڈ کے چند حصص کا ترجمہ کیا۔ (۵) ابو یحییٰ (۷۹۴ اور ۸۰۶ء کے درمیان) اس نے جالینوس اور بقراط کی بیشتر تصانیف، بطلمیوس کی "کوآڈری پارٹلم" اور "الما" اور "اقلیدس کی مبادیات" کے ترجمے کیے۔

تاہم یہ امر واقعہ ہے کہ یونانی تصانیف کے ان تمام عربی ترجموں میں ایک بھی ترجمہ معیاری نہ تھا۔

۸۳۲ء میں خلیفہ المامون نے بغداد میں بیت الحکمت کی بنیاد رکھی اور اس کے ساتھ ایک رصد گاہ، ایک کتب خانہ اور ایک دارالترجمہ بھی قائم کیا۔ حتیٰ کا بیان ہے کہ یہ دانش گاہ بعض اعتبارات سے اسکندریہ کے اس عجائب گھر کے بعد جو تیسری صدی قبل مسیح کے نصف اول میں قائم ہوا تھا، ایک اہم ترین ادارہ ثابت ہوئی۔ اس میں سریانی اور ہیلوی زبانوں کی کتابوں کے ترجمے کیے جاتے تھے۔ سریانی اور ہیلوی کتابیں یونانی اور سنسکرت سے منتقل ہوتی تھیں۔

یحییٰ ابن ماسویہ کو (۷۷۷ء - ۸۵۷ء) جو ایک نسٹوری طیب اور نختیشوع کا شاگرد تھا، بیت الحکمت کا صدر مقرر کیا گیا۔ کہتے ہیں کہ اس نے خلیفہ ہارون الرشید کے لیے طب کے بعض اصل نسخوں کے ترجمے کیے تھے، لیکن اس ادارے کا اہم ترین کام یحییٰ کے شاگرد حنین بن اسحاق (لاطینی: جون فی ٹی اس) اور اس کے شاگردوں نے انجام دیا۔

حنین ابن اسحاق بھی نسطوری عیسائی تھا۔ وہ ابتدا میں ابن ماسویہ کے پاس دوا سازی کا کام کرتا تھا۔ اس کے بعد وہ فرزندان موسیٰ بن شاکر کی ملازمت میں منسلک ہو کر یونانی بولنے والے علاقوں میں اصل نسخے جمع کرتا رہا۔ پھر وہ بیت الحکمت اور دارالترجمہ کا نگران مقرر ہوا اور آخر میں خلیفہ المستول کا طبیب خاص بنا۔ حنین نے غالباً اپنے کئی ہم کاروں کے تعاون سے حسب ذیل کتابوں کے عربی ترجمے کیے:

- (۱) - کتب اقلیدس (۳۰۰ ق م)۔
- (۲) جالینوس، بقراط، ارشمیدس اور آپونیوس کی تصانیف کے بعض حصے۔

- (۳) افلاطون کی ”رہی پبلک“ اور ”لاز“ اور ”طالیسیوس“۔
- (۴) ارسطو کی ”کیٹیگوریز“، ”فرکس“، ”ماگنا موریلیا“ اور ”مائز و لوجی“ (مؤخر الذکر ایک جعلی کتاب ہے جو ارسطو سے منسوب کر دی گئی ہے)۔

- (۵) تھا مسطیوس کی ”میٹافزکس“ کے باب ۳۰ کی شرح۔

- (۶) عمد نامہ قدیم۔
 - (۷) اجینہ کے پال کے (۶۵۰ ع) قانون طب کے خلاصے۔
- حنین کے بیٹے نے حسب ذیل کتابوں کے عربی ترجمے کیے:

- (۱) افلاطون کی ”سوفسطا“۔
- (۲) ارسطو کی ”میٹافزکس“، ”ڈی انیما“، ”جنریشن اٹ ڈی کریشن“ اور ”ہرمینوٹیکا“۔

(۳) فروریوس، اسکندرموطن افروڈمی سیاس اور اموناس کی شرحیں۔
ابو بشر مطابن یونس (الموتوفی ۳۳۹) نے ارسطو کی کئی گوریز اور فروریوس کی
”ایسا غوجی“ کی شرحیں لکھنے کے علاوہ حسب ذیل کتابوں کے عربی ترجمے لکھے:

(۱) ارسطو کی انالیٹیکا، پوسٹی رپورا، بو طیکا۔

(۲) اسکندرموطن افروڈمی سیاس کی ”ڈمی جنرلشن اسٹ ڈی کرپشن“
کی شرح۔

(۳) نقا مسطیوس کی ”میڈیا فرکس“ کی کتب ۳۰ کی شرح۔

حنین کے بھتیجے مسیمان، حبیش اور عیسیٰ ابن یحییٰ اور موسیٰ ابن خالد لہجی اس
اسکول کے ممتاز مترجمین گزرے ہیں۔

جس طرح حنین نسطوری مترجموں کا سرگروہ تھا اسی طرح ثابت ابن قرہ
(۸۲۶) لہجی صابئی مترجموں کا سرخیل گزرا ہے۔ یہ صابئی مترجمین حران سے
آئے تھے جو علم و فضل کا قدیم مرکز تھا اور فلسفیانہ اور طبی مطالعہ و تحقیق
کے لیے مشہور ہو گیا تھا۔ ثابت اور اس کے مقلدوں نے یونان کی ریاضیاتی اور
ہیسیقی تصانیف کے بیشتر حصوں کو عربی زبان میں منتقل کیا۔ ان کے ترجمے اگلوں
کے مقابلے میں بہتر نکلے۔ آخر عمر میں ثابت ابن قرہ خلیفہ معتضد کا ندیم خاص
بن گیا تھا۔ اس کی ادبی سرگرمیوں کے سلسلے کو اس کے دو بیٹوں ابراہیم اور
سان، دو پوتوں ثابت اور ابراہیم اور دو پرتوں اسحاق اور ابوالفرج نے
جاری رکھا۔

دسویں صدی کے دوسرے نصف میں یعقوبی مترجموں کا گروہ پیدا ہوا جن
میں یحییٰ ابن عدی (الموتوفی ۹۷۴) اور ابو علی عیسیٰ ابن زرعہ (۱۰۰۸ء) کو
نمایاں حیثیت حاصل تھی۔ یحییٰ ابن عدی نے بہت سے مستقدم ترجموں پر نظر ثانی

کی اور ارسطو کی "کیٹی گوریز"، "سوفسط"، "الینک"، "پوٹیکس" اور
 "میٹافزکس"، افلاطون کی "طائیموس" اور "لاز" اور اسکندر متوطن افروڈی
 سیاسی کی "کیٹی گوریز" کی شرح اور فراطوس کی "مورے لیا" کی شرح کے
 جدید ترجمے پیش کیے۔ ابوعلی عیسیٰ ابن زرعہ نے "کیٹی گوریز"، نیچرل ہسٹری
 اور "پارٹی بوس اینمے ایم" کے ترجمے کیے۔ ان کے علاوہ جان فلوپونوس کی
 شرح کو بھی عربی زبان میں منتقل کیا۔

فلسفیانہ اور سائنسی کلاسیکی ادب کے عربی ترجموں کا حلقہ اس قدر
 وسیع ہو گیا تھا کہ قیام بغداد کے اسی (۸۰۰) سال کے اندر اندر ارسطو کی
 تصانیف کے بیشتر حصے جن میں مائٹزولوجی، میکائکس اور تھیولوجی جیسی جمل
 کتابیں بھی شامل تھیں عربوں کے قبضہ و تحویل میں آ گئے تھے جہاں تک
 تھیولوجی کا تعلق ہے یہ دراصل فلاطونوس کی ایسا د کے آخری تین کتابوں
 افلاطون اور نو فلاطونیوں کی بعض تصنیفوں، بقراط، جالینوس، اقلیدس،
 بطلمیوس اور ان کے بعد کے مصنفوں اور شارحوں کی اہم تصنیفوں، نیز
 بہت سی فارسی اور ہندوستانی کتابوں کی ملخص توضیحات پر مشتمل تھی،
 یہ سب کچھ دنیائے اسلام میں اس وقت ہو رہا تھا جبکہ اہل مغرب فکر یونان سے
 قریب قریب نا آشنا تھے بقول حقی کے "یہاں مشرق میں ہارون الرشید اور
 المامون یونان و فارس کے فلسفے کی چھان بین کر رہے تھے تو وہاں مغرب
 میں ان کے ہم عصر شارلیمان اور اس کے امراء و عمائدین حروف تہجی لکھنا
 سیکھ رہے تھے۔"

اشاعت علوم

کوئی قریہ ایسا نہ تھا جس میں ایک نہ ایک مسجد نہ پائی جاتی ہو۔ ابتدائی اور ثانوی مکاتب مسجدوں ہی کے ملحقات کی صورت میں منصفہ وجود پر تیزی کے ساتھ آتے چلے گئے۔ ان مکتبوں کا نصاب تعلیم قرآنی تعلیمات، نبی صلعم کی حیات طیبہ کے مختصر واقعات، نوشت و خواند، کچھ نظمیں، حساب اور صرف و نحو کی مبادیات پر مشتمل ہوتا تھا۔

پروفیسر بلاسٹی روس اور پروفیسر رجبیرا دونوں کا بیان ہے کہ مملکت اسلامیہ میں قریب قریب تمام بچوں کو مکتبی تعلیم کے مواقع حاصل ہوتے تھے۔ اعلیٰ تعلیم کے لیے طلباء یا تو مدرسوں (کالجوں)، دبستانوں (اکیڈمیوں)، اور جامعات (یونیورسٹیوں) میں شریک ہوتے تھے یا اساتذہ کے آگے زانوئے تلمذ تہ کرتے تھے۔ حکمران، شہزادے، وزراء اور امار کے ہاں تو علم کی سرپرستی کرنا، علمی مذاکرہ است منعقد کرنا، مکاتب اور مدارس کھولنا، تجربہ خانے بیمار خانے (ہسپتال)، اور کتب خانے قائم کرنا، ایک شعار بن گیا تھا۔ سب سے پہلا مدرسہ (کالج)، المامون نے بمقام بغداد قائم کیا تھا۔ اعلیٰ تعلیم کے دوسرے مدرسے موسومہ ”نظامیہ“ کی بنیاد سلجوقی بادشاہ الپ ارسلان کے ایرانی وزیر نظام الملک نے سنہ ۱۰۶۵ء میں رکھی تھی۔ یہ ایک اقامتی مدرسہ (کالج) تھا۔ اس میں دینیاتی تعلیم کا مقام وہی تھا جو بعد میں چل کر یورپی جامعات میں ادبیات عالیہ کی تعلیم کو حاصل ہو گیا تھا۔ روبن لیوی (بغداد کے انیکل مطبوعہ کیمبرج ۱۹۲۹ء) کا خیال ہے کہ اس مدرسے کی تنظیم کی بعض تفصیلات کی یورپ کی قدیم جامعات نے نقالی کی تھی۔

حضرت امام غزالی اس مدرسے کی صدارت پر چار سال یعنی سنہ ۱۰۹۱ء سے ۱۰۹۵ء تک فائز رہے۔ کہتے ہیں کہ یہاں کے کسی طالب علم نے ایک دفعہ اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ روغن کا جوتا نپا لیا کہ اس کے حواس پر اگندہ ہو گئے اور وہ اسی حالت میں ننگ و صرطنگ جماعت میں چلا آیا۔ اس کی اسہت پر ساری جماعت قہقہوں سے گونج اٹھی۔ جب استاد نے اس سے اس شرم ناک حرکت کے متعلق باز پرس کی تو اس نے بڑی متانت اور سنجیدگی سے جواب دیا،

”استاذی محترم! آج ہم لوگوں نے اپنے ذہن کو تر کرنے کی خاطر روغن کا جو پیلہ ہے۔ میرے تمام ساتھی تو اس کی تاب نہ لا سکے اور اپنے ہوش کھو بیٹھے لیکن مجھ کو دیکھیے کہ یہ فضل تعالیٰ میری عقل ذرا بے ٹھکانے نہ ہوئی۔“ کوئی تین صدیوں سے کچھ عرصے کے بعد مدرسہ نظامیہ ایک نئے ادارے میں ضم کر دیا گیا جس کا نام مستنصریہ تھا، جو اس اعتبار سے اپنی نوعیت کا پہلا ادارہ تھا کہ اس کے ساتھ ایک بیمار خانہ (ہسپتال) منسلک کیا گیا تھا۔ دوسرے مشہور و معروف مدرسے یہ ہیں :

الرشیدیہ، امانیہ، ترخانہ، خاتونیہ، اور شریفیہ جو ملک شام میں واقع تھے۔ رمیہ، ناصریہ، اور صلاحیہ اقلیم مصر میں واقع تھے۔ رفتہ رفتہ تمام ممالک محروسہ میں نظامیہ کے نمونے کے مدرسے قائم ہوتے چلے گئے۔ ان میں تیس مدرسے بغداد میں تھے، بیس دمشق میں تھے، تیس اسکندریہ میں اور چھ موصل میں۔ قاہرہ، نیشاپور، سمرقند، اصفہان، مرو، بلخ، حلب، غزنی اور لاہور جیسے اہم شہروں میں کم از کم ایک ایک مدرسہ موجود تھا۔ جہاں تک ہسپانیہ کا تعلق ہے، اس کے صرف ایک شہر قرطبہ ہی میں کئی سو مدرسے تھے اور ان کے بعد

کم از کم کچھ مدرسے تو ایسے تھے جن میں دینیات کے ساتھ ساتھ فلسفہ، ادب، تاریخ اور سائنس (ایک درجن شعبے) کی تعلیم دی جاتی تھی۔

یہ ہسپانیہ ہی کی سرزمین تھی جہاں ان اداروں کی بنیاد سب سے پہلے رکھی گئی تھی جو آج کل جامعات (یونیورسٹیاں) کہلاتے ہیں۔ ان میں خاص خاص قرطبہ، اشبیلیہ، ملائہ اور غرناطہ کی جامعات تھیں۔ جامعہ قرطبہ کے باب الداخلہ پر یہ کتبہ لگا ہوا تھا،

”دنیا صرف چار چیزوں پر قائم ہے، عالموں کا علم، اکابر کا عدل، عابدوں کی عبادت اور بہادرؤں کی شجاعت۔“

یورپ کے علماء و فضلاء علم کی پیاس بجھانے کے لیے ان جامعات میں جوق درجوق آیا کرتے تھے۔

طب کا فروغ مسلمانوں کے دور میں

مسلمانوں نے علم طب کو بھی اتنا ہی وسیع فروغ عطا کیا جتنا انھوں نے کسی اور علم کو دیا ہے اور ان کی طب نے یورپ پر اتنا ہی گہرا اثر ڈالا ہے جتنا ان کے کسی اور علم نے۔ جوں جوں علم کی روشنی بڑھتی اور پھیلی گئی، تمام بڑے بڑے اسلامی مرکزوں میں ہسپتال اور طبی مدارس قائم ہوتے چلے گئے۔

ان میں سب سے پہلا طبی مدرسہ دارون الرشید نے نویں صدی کے اوائل میں بہ مقام بغداد قائم کیا تھا۔ رفتہ رفتہ سیکڑوں طبی کتابیں بھی منظر عام پر آتی چلی گئیں جن میں سے بعض آگے چل کر یورپی زبانوں میں ترجمائی اور چھاپی گئیں۔ المتوکل کے درباری طبیب علی الطبری نے یونان و ہند کے ماخوذوں کی بنیاد پر ۸۵۰ء

میں ایک رسالہ قلم بند کیا۔ اسی صدی کے ایک دوسرے مصنف احمد الطبری نے سب سے پہلی مرتبہ خارجی کیرے کی تفصیل پیش کی۔

غیر مسلم فاضلوں نے بھی مسلمان حکمرانوں کی سرپرستی میں بڑے شاندار کارنامے انجام دیے۔ یحییٰ ابن ماسویہ (المتوفی ۸۵۸ء) ہارون الرشید کے عہد میں بغداد کا ایک مشہور و معروف نسطورسی طبیب گزرا ہے۔ آج ہمارے پاس علم العین کی جو قدیم ترین وری کتابیں موجود ہیں، وہ اسی ماسویہ نیز اس کے شاگرد اور ہم مذہب حنین ابن اسحاق العبادی (لاطینی: ہونی ٹی اس۔ المتوفی ۸۷۳ء) کے رشتات قلم کئے گئے ہیں۔ حنین نے بقراط اور جالینوس کی کتابوں کے ترجمے بھی کیے اور ان کی شرحیں بھی لکھیں اس کی چند کتابوں کے لاطینی ترجمے کیے گئے جو دور وسطیٰ کے یورپ میں بہت مقبول رہے اور سولہویں صدی میں شائع ہوئے۔

ان کتابوں کے بعد طب کے موضوع پر عربوں کی مزید تیس تصنیفیں منظر عام پر آئیں۔ لیکن مسلم طب کا شاندار دور فلسفی اور طبیب الرازی (لاطینی: ریزیس، المتوفی ۹۲۳ء) سے شروع ہوتا ہے جو بغداد میں طب کیا کرتا تھا۔ وہ ایک قاسموسی انشا پر داز تھا اور کہتے ہیں کہ اپنی تحریروں اور نوشتوں کی ضخامت میں وہ جالینوس پر بھی سبقت لے گیا۔ اس نے دوسرے زائد طبی کتابیں لکھیں۔ ایڈورڈ جی برائون نے اس کے متعلق یہ رائے ظاہر کی ہے کہ ”وہ مسلم اطباء میں سب سے زیادہ عظیم المرتبت طبیب گزرا ہے اور اس کا شمار سب سے زیادہ میر حاصل لکھنے والوں میں ہوتا ہے“ (عربین میڈیسن مطبوعہ ۱۹۲۱ء ص ۴۴)۔ اس کی ”کتاب المنصوری“ (لاطینی: لابری المنسورس) ایک معرکہ الآراء تصنیف ہے جو دس جلدوں پر مشتمل ہے۔ اس کا ترجمہ بہ مقام میلان پندرہویں صدی کے اواخر میں ہوا اور اس کے چند حصص حالی ہی میں فرانسیسی اور جرمن زبانوں میں بھی مستقل کیے گئے ہیں۔ اسی کا رسالہ ”الجدری والحسبہ“

وہ پہلا رسالہ ہے جس میں چچیک اور خسرے کی معالجاتی تفصیل بڑی صحت کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔ پہلے پہل اس کا ترجمہ لاطینی زبان میں ۱۵۶۵ء میں ہوا اور اس کے بعد متعدد یورپی زبانوں میں اس کے ترجمے کیے گئے۔

اس رسالے نے الرازی کو دور وسطیٰ کے ایک عظیم ترین معالج کی حیثیت سے لازوال شہرت کا مالک بنا دیا۔ اس کا انگریزی ترجمہ ۱۸۴۷ء میں شائع ہوا۔ الرازی کی قاموسی تصنیف ”الحاوی“ ہے جس کی میں ہندوستان میں یونان و ہندو ایران کے علوم طب کو ایک ہی نظام میں مربوط کر دیا گیا ہے۔ اس کتاب کا لاطینی ترجمہ ایک یہودی طبیب نے بمقام حقلیہ (سسی)، ۱۲۷۹ء میں کیا تھا اور ۱۸۶۹ء سے وہ بار بار چھپتا رہا۔

الرازی کی تصنیفیں صدیوں تک لاطینی مغرب پر شاندار اثرات مرتب کرتی رہیں۔ علی ابن العباس (لاطینی: ہیپلی ۱۶۹۴ء) نے ”کتاب الممالکی“ نامی ایک معیاری تصنیف قلم بند کی جو لاطینی زبان میں ایک سے زائد مرتبہ ترجمائی اور چھاپی گئی۔ اس تصنیف کے بہترین حصص کتاب الادویہ اور علم الکلام پر مشتمل ہیں۔ اس نے نظام عروقی شریہ کا ایک ابتدائی تصور پیش کیا تھا۔ یہ لمبی ثابت کیا تھا کہ ولادت کے وقت بچہ دماں کے پیٹ سے، از خود باہر نہیں آتا بلکہ رحم کا اعصابی انقباض اس کو باہر کی طرف دھکیلتا ہے۔

علی بغدادی اور عمار موصلی نے امراض و معالجات چشم پر بڑی قابل قدر کتابیں لکھیں۔ ان کتابوں کے لاطینی ترجمے کیے گئے جو علم العین کی بہترین درسی کتابوں کی حیثیت سے اٹھارویں صدی تک مسلسل استعمال ہوتے رہے۔

ابن البیثم (لاطینی: البیزن ۱۶۶۵ء) نے بصریات پر ایک رسالہ یادگار بھجوا دیا ہے جو اب لمبی لاطینی زبان میں موجود ہے۔ مغربی بصریات کی عمارت اسی رسالے کی

بنیادوں پر لٹائی گئی تھی۔ دی بوسیر ابن الیم کو وقت مشاہدہ کے باب میں وٹی لوپر ترجیح دیتا ہے۔

ابن البیطار الدمشقی (۱۲۴۸ء) نے ”الادویہ المفردہ“ لکھی جو یورپ میں صدیوں تک معیاری کتاب الادویہ تسلیم کی جاتی رہی۔ لاطینی زبان میں اس کا ”سپلی سی بس“ کے نام سے ترجمہ کیا گیا جس کے پودھوں صدی کے دوران میں اور اس کے بعد پھبیس ایڈیشن طبع ہوئے، اور جیس اول کے عہد میں لندن کے کالج آف فری شین نے جوہلی قرا بادین شائع کی تھی، اس کی ترتیب میں ”الادویہ المفردہ“ کے اسی لاطینی ترجمے سے مدد لی گئی تھی۔ اس ترجمے کے چند حصص ۱۷۵۸ء میں بہ مقام کرمی مونا طبع ہوئے تھے۔

ابوالقاسم الزہراوی دلاطینی: ابوالکاسس۔ دسویں یا گیارھویں صدی (متوطن قرطبہ نے ”التصریف“ لکھی جو ایک طبی قاموس ہے۔ اس کے ایک حصے کا لاطینی ترجمہ کرمی مونا کے حیرارڈ نے سوٹھویں صدی میں کیا تھا جس کے کئی ایڈیشن شائع ہوئے تھے اور آخری ایڈیشن ۱۷۷۸ء میں آکسفورڈ سے چھپا تھا۔ یہ کتاب یورپ میں صدیوں تک جراحی کی واحد سند نہ سمی لیکن ایک معیاری سند ضرور تسلیم کی جاتی رہی۔ (دیکھیں کلفرڈ البٹ۔ ”انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا“ گیارھواں ایڈیشن، اس کتاب میں آلات جراحی کی تشریحی تصویریں دی گئی تھیں۔ اس سے مغربی جراحی کی تاسیس میں بڑی مدد ملی اور اس نے دنیا کے آگے زندہ جانوروں کے جسم کی تشریح و تقطیع کرنا، مرنے کے اندر پتھری کو ریزہ ریزہ کرنا جیسے نئے نئے تصورات پیش کیے تھے۔

ابن رشد نے اپنی قاموسی تصنیف ”الکلیات فی الطب“ دلاطینی بڑا مہنامہ: کو لی گٹ، میں سب سے پہلی دفعہ یہ حقیقت واضح کی کہ کوئی شخص جھک میں دوبارہ مبتلا نہیں ہوتا، نیز پردہ شبکی کے صحیح وظائف کی تفصیل بھی سب سے پہلی مرتبہ اس نے بیان کی تھی۔

لیکن سب سے مشہور اور نامور مسلم مصنف ابن سینا (لاطینی اوی سینا: المتوفی ۱۰۳۷ء) گزر رہے۔ اس کی تصنیفوں نے یورپ میں بقرطیہ اور جالینوس کی تصنیفوں کو لمبی مدت دے دی، اور ان سے کہیں آگے نکل گئیں (سر تھا مس کل فرد البٹ "انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا" کی رھواں ایڈیشن)۔ ابن سینا کی کتابیں یورپ کی جامعات میں طب کی درسی کتابوں کی طرح استعمال ہوتی رہیں۔ اس کا رسالہ "القانون طب" جراحی کی مکمل قاموس ہے۔ اس رسالے نے "بارھویں صدی سے تیرھویں صدی تک مغرب میں علوم طب کے عظیم رہبر کی خدمات انجام دی ہیں (حتیٰ "ہسٹری آف دی عربس" ص ۳۶۸)۔

پندرھویں صدی کے آخری تیس برسوں میں اس کتاب کے پندرہ لاطینی ایڈیشن شائع ہوئے اور ایک عربی ایڈیشن بھی۔ اور اس کے بعض حصص کا انگریزی ۱۹۳۰ء میں لندن سے شائع ہوا۔ ولیم اولسن نے اپنی کتاب "ایولوشن آف میڈیکل سائنس" میں لکھا ہے کہ "ابن سینا کا رسالہ 'القانون' اتنی طویل مدت تک طبی انجیل کی طرح پڑھا جاتا رہا کہ اس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔"

ابن زہر (لاطینی: ادن زوریا ابومرون) نے اپنے ایک علیحدہ طبی نظام کو فروغ دیا تھا۔ اس کی تصانیف کے بھی لاطینی ترجمے میں ہوئے۔ ان میں سب سے اہم کتاب "القیس" ہے جو ایک سے زائد مرتبہ بھیجی ہے۔ ابن زہر ہی وہ پہلا طبیب گزر رہا ہے جس نے اس مسئلے پر بحث کی تھی کہ ہڈیوں میں بھی احساس کی قوت ہوتی ہے۔

عظیم ہسپانوی فلسفی ابن رشد نے بھی طب پر اپنی تحریریں چھوڑی ہیں جو یورپ میں بڑے وسیع پیمانے پر پڑھی جاتی رہیں۔ ابن الخطیب نے نظریہ نقدیہ کی مدافعت میں ایک کتاب سپرد قلم کی جس میں:

نہایت کی گئی تھا کہ متعدی بیماری کے جراثیم ”مریضوں کے کپڑوں، کھانے کے برتنوں حتیٰ کہ کان کے بندوں کے ذریعے بھی منتقل ہو جاتے ہیں۔“

علم الحین پر عربوں کی تمام تصانیف کے مجملہ بتیس اب بھی اصل حالت میں موجود ہیں۔ یا قوت ابن الخ حزام (المتوفی ۶۰۲ھ) نے شہ سواری پر جو کتاب لکھی ہے اس میں فن سیطاری کی مبادیات پائی جاتی ہیں۔

ابن جزلہ (لاطینی: بن گزلا۔ ۱۱۰۰ھ) نے فلکیاتی جدولوں کی طرح جدولیں ترتیب دی تھیں۔ اس کی یہ کتاب ۱۵۳۲ء میں بہ مقام اسٹراسبرگ لاطینی زبان میں شائع ہوئی تھی۔

عرب وریدوں کے ذریعے خون پہنچانے کے عمل سے بھی واقف تھے اور وہ امعائے مستقیم کو غذا پہنچانے کے لیے چاندی کی ٹکلیاں استعمال کرتے تھے۔ وہ منجن کی تیاری میں افیون اور عمل جراحی کے اغراض میں خواب آدرمی کے لیے قطران استعمال کرتے تھے۔

دنیا کو قرابادین کی پیش کش سب سے پہلے عربوں ہی نے کی اور سب سے پہلے دوا سازی کی دکانیں اور گشتی بیمارخانے (موبائل اسپتال) قائم کرنے والے بھی ہی لوگ تھے قید خانوں کے روزانہ طبی معائنے کرنے اور طبی امتحانات منعقد کرنے کے طریقے سب سے پہلے عربوں ہی نے رائج کیے تھے۔ چونکہ علم کیمیا میں وہ اپنی ہم عصر قوموں سے بہت آگے بڑھے ہوئے تھے اس لیے انھوں نے نئی نئی دوائیں تیار کیں اور نئے نئے مرکبات دریافت کیے۔

عربوں کے بعض معالجات آج بھی اپنی جگہ قائم ہیں۔ ”بست سے طبی نام جو آج کل مختلف یورپی زبانوں میں مروج ہیں وہ عربی ہی سے مشتق ہیں۔ مثال کے طور پر راب (عربی: ربت)، حلیپ (عربی: حلاب)، میرپ (عربی: مشراب)، سوڈا (عربی: صدغ)

الکھول (عربی: الکھول)، المیک (عربی: ال مبق)، الکلی (عربی: ال قلی)، ریل گر (عربی: ریح الغار)، انٹی مونی (عربی: انتر، یونانی سے)، الیوڈل (عربی: الاثال)، ٹٹی (عربی: توتیہ، سنسکرت سے)۔

دواؤں کی بہت سی اقسام جو آج ہم استعمال کر رہے ہیں اور سچ بوجھ تو جدید دوا سازی کا پورے کا پورا ہیولی (بہ استثناء ان ترمیموں کے جو جدید کیمیا نے کی ہیں) عربوں ہی کا تیار کیا ہوا ہے دسرتھامس کلغزڈا بلٹ۔ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کی رچھا ایڈیشن)۔

اگرچہ عربی طب نے یورپ کو گی رھویں صدی ہی سے متاثر کرنا شروع کر دیا تھا تاہم صحیح معنوں میں تیرھویں صدی کے بعد سے یورپ کے تمام طبی حلقوں میں اس کا لو اسے احتشام سب سے زیادہ بلندی پر لہرانے لگا اور یہاں سے وہاں تک اسی کا ڈھکا بچنے لگا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ اسلامی علوم کے زیر اثر یورپ کی بہت سی قدیم ترین جامعات منظر وجود پر ابھر آئی تھیں جن میں قابل ذکر مانٹ پیلیئر اور پادوا کی جامعات ہیں اور شعبہ طب میں سب سے پہلے انہی جامعات نے امتیاز پیدا کیا تھا۔ آج بھی الرازی اور ابن سینا کی شبیہیں جامعہ پیرس کے اسکول آف میڈیسن کے ہال کی زینت بنی ہوئی ہیں۔

مسلمان اور تصوف

صوفیوں کے دو گروہ تھے:

(۱) الہی صوفیاء۔

(۲) ہمہ الہی (ہمہ اوستی) صوفیاء۔

اگرچہ اسلامی تصوف کے سوتے قرآن مجید اور حیاتِ نبوی سے بھونٹے تھے لیکن اولین مسلم صوفیاء نو افلاطونیت، نوفیثا غوریت، اور نصرانی غناسطیت کے اثرات کے حامل نظر آتے ہیں۔ متعدد وہمہ الہی (ہمہ اوستی) صوفیاء تو قطعی طور پر زرتشتی مانوی، ہندوئی اور بدھ متی افکار کے زیر اثر آ گئے تھے۔

مسلم صوفیاء اشاعرہ کے اس نظریے سے متفق تھے کہ وحی والہام ہی علم کا واحد سرچشمہ ہے، لیکن وہ تزکیہ نفس پر بہت زیادہ زور دیتے تھے۔ کہنے ہیں کہ غزالی اسنادی متکلمین اور صوفیاء کی درمیانی کڑی تھے کیونکہ ان کا مسلک نجی وہی تھا۔ ساری دنیا کے صوفیوں کی طرح مسلم صوفیوں کا عقیدہ بھی یہ تھا کہ تزکیہ نفس صرف عشق، مراقبہ اور ترک ماسواہی کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے اور یہ کہ قلب صافی کے بغیر اعمال صالحہ بھی قدر و منزلت کے لائق نہیں ہوتے۔ حضرت علیؑ (المتوفی ۶۶۱ء) حضرت رابعہ بصریؒ (۶۷۱ء-۶۸۰ء) حضرت معروف کرخیؒ (المتوفی ۶۸۲ء) حضرت یازید بسطامیؒ (المتوفی ۶۸۷ء) حضرت ابراہیم بن ادھمؒ (المتوفی ۶۸۷ء) حضرت جنیدؒ (المتوفی ۶۹۱ء) حسین بن منصور الحلاجؒ (المتوفی ۶۹۲ء) حضرت ابوبکر شبلیؒ (المتوفی ۶۹۴ء) حضرت قشیریؒ (المتوفی ۷۰۷ء) حضرت عبد القادر جیلانیؒ (المتوفی ۱۱۶۶ء) حضرت شہاب الدین سہروردیؒ (المتوفی ۱۱۹۱ء) حضرت فرید الدین عطارؒ (المتوفی ۱۲۲۹ء) ابن العربیؒ (المتوفی ۱۲۴۰ء) رومیؒ (المتوفی ۱۲۷۳ء) شبستریؒ (المتوفی ۱۳۲۰ء) حضرت خواجہ بہاء الدینؒ (المتوفی ۱۳۸۸ء) عبد الکرم جیلیؒ (المتوفی ۱۴۰۶ء) جامیؒ (المتوفی ۱۴۹۲ء) ممتاز ترین صوفیاء گزرے ہیں۔

ہندوستانی صوفیوں میں حضرت ابوالحسن علی ہجویریؒ گنج بخشؒ (المتوفی ۱۰۷۲ء) حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ (المتوفی ۱۲۳۴ء) حضرت بختیار کاکیؒ (المتوفی

۱۲۳۶ء حضرت فرید الدین شکر گنجؒ (المتوفی ۱۲۶۵ء) حضرت نظام الدین اولیاءؒ (المتوفی ۱۳۲۲ء) اور حضرت احمد سرہندیؒ (المتوفی ۱۲۳۲ء) سب سے زیادہ مشہور ہیں۔

دور اول کے تمام صوفیاء الہی تھے لیکن حضرت بایزید بطائیؒ کے زمانے سے اسلامی تصوف کے دھارے نے ہمہ الہیت (ہمہ اوستی) کی سمت بنا شروع کر دیا۔ خود حضرت بایزیدؒ، علاء، قشیری، شہاب الدین سروردی، ابن العربی اور عبد الکریم الجیلی یکے ہمہ الہی (ہمہ اوستی) تھے اور یہی لوگ اسلامی نظام تصوف کے حقیقی معمار ہیں۔

رومی اسلام کے عظیم ترین شاعر فلسفی گزرے ہیں۔ ان کی عظیم الشان نظم "مثنوی" کو پروفیسر نکلسن نے انگریزی زبان میں منتقل کیا ہے اور ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم نے اس پر ایک مقالہ لکھا ہے۔ ہیکل انھیں "رومی عظیم" کہتا ہے، اور اقبال نے انھیں اپنا پیر طریقت مانا ہے۔ مکتب صوفیاء کی اہم ترین تصانیف یہ ہیں:

کتاب "اللمع فی التصوف" مصنف ابو نصر سراج (المتوفی ۹۸۸ء) "کشف المحجوب" مصنف ابو الحسن علی ہجویری (المتوفی ۱۰۷۲ء) "رسالہ قشیریہ" مصنف قشیری "احیاء العلوم" مصنف الغزالی، "حوارف المعارف" مصنف شہاب الدین سروردی "منطق الطیر" مصنف فرید الدین عطار، "فتوحات المکیہ" اور "فصوص الحکم" مصنف ابن العربی، "مدلیقہ" مصنف سنائی، "مثنوی" مصنف رومی، "گلشن راز" مصنف شبستری، "انسان الکامل" مصنف عبد الکریم الجیلی، "لمعات" اور "لوامح" مصنف جامی۔

صوفیوں کا نقطہ نظر عملاً حسب ذیل ہے:

وہ حقیقت غائی جو اپنے اعتبارات کے (جنہیں اس کی صفات کہتے ہیں) کو ناکوں

تغیرات سے مطلق تغیر پذیر نہیں ہوئی، وہ ہستی باری تعالیٰ ہے۔ تمام صوفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ ایک لامعرف، غیر تعین پذیر، غیر انقسام پذیر اور مادہ رائے اور اک وحدت ہے۔ اکثر صوفیاء یہ سمجھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا عین حسن ہے جسے اصطلاحاً کمال کہتے ہیں، اور بعض اسادے کو، بعض نور کو اور بعض علم کو اللہ تعالیٰ کا عین قرار دیتے ہیں۔

پہلے مکتب خیال کے پیرو شقیق بنی، ابراہیم بن ادھم، اور البدیع بصری وغیرہ تھے۔ دوسرے مکتب خیال کے پیروؤں میں ممتاز ترین شخصیت الخلاج کی تھی۔ تیسرے مکتب خیال کے پیروؤں میں شہاب الدین سہروردی اور چوتھے مکتب خیال کے پیروؤں میں ابن العربی کا شمار ہوتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی صفات اس کے عین سے الگ ہیں۔ یہ اس کی وحدت کی شہون ہیں یا یہ کیسے کہ یہ وحدت باری کے انعکاسات، صدورات یا جلوہ ہائے ذات ہیں اور وہ فی الجملہ عالم مجاز کی تشکیل کرتی ہیں۔

جہاں تک دنیا حقیقت کا ایک عکس اور باری تعالیٰ کی صفات ممیز عین العین پر مشتمل ہے، وہ نظر کا ایک دھوکا ہے، اس کے برخلاف تمام اشیا چونکہ ہستی باری تعالیٰ کے انعکاسات، صدورات یا حسب مراتب صفا اس کے کمال یا حسن کی تجلیات ہیں وہ فی نفسہا اپنی اصل سے قرب و بعد کے اعتبار سے حسین اور منز اور محبت ہیں۔

روح انسانی بھی اللہ تعالیٰ کا ایک صدور ہے جیسے شعاع آفتاب کا ایک صدور ہے۔ جس طرح شعاع اپنی اشاع سے پہلے آفتاب کے ساتھ ایک تھی، اسی طرح روح انسانی بھی روح بننے سے پہلے اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایک تھی۔ مادے کے ساتھ خلاف طبع اتصال نے — ذرات گرد و غبار کے ساتھ شعاع نور کے اتصال کی

طرح — اس کو ایک میز شکل سپہ دی۔ انسان ایک کائنات اصغر ہے جس میں باری تعالیٰ کی تمام صفات ناقص صورت میں جلوہ گر ہیں، اسی لیے کائنات میں انسان کا مقام یکتا اور بے عدیل ہے۔

ہر شے کی طرح انسان بھی اپنی اصل میں دوبارہ مل جانے کے لیے مضطرب و بے قرار ہے۔ یہ اضطراب و بے قراری، درجہ استکمال سے گزر جانے کی یہ ترپ اور حسن کا مل کے ساتھ مل کر ایک ہو جانے کی یہ تمنا ہی دراصل عشق ہے۔ عشق ہی تمام مذاہب کی روح رواں ہے لہذا اللہ تعالیٰ کا مقام نہ مندر ہے، نہ مسجد اور نہ کلیسا بلکہ وہ تو قلب انسانی ہے۔

عشق کا مقصود حقیقی — محبوب حقیقی — جمال الہی ہے لیکن اس مقصود تک پہنچنے کے لیے صوفی پر لازم ہے کہ وہ پہلے حسان عالم — تجلیات ربی علی حسب مدارج — سے عشق کرے اور ان کے مراقبے میں رہے اور ایسے عمل کرے جو محبوب کے پسند خاطر ہوں۔ سلوک کی راہ میں صوفی متعدد منازل و احوال سے ہو کر گزرتا ہے تا آنکہ اس کا عشق جس سے قدرۃً اور بقاءً اعمال خیر صادر ہوتے رہتے ہیں، اسے محبوب کے حسن کا مل کے حضور میں پہنچا دیتا ہے۔ اس وقت تمام صفات ذائل ہو جاتی ہیں اور صوفی کی ہستی اپنے محبوب حقیقی کی ہستی میں مل کر ایک ہو جاتی ہے۔

جنت و صل یا تقرب کا سرور ہے اور جہنم درد و محو رہی کا نام ہے لیکن صوفی اس راہ کے تمام شدائد و مصائب کو خوش آمدید کہتا ہے کیونکہ ان کا نزول اس کے محبوب کی طرف سے ہوتا ہے۔

صوفی پر لازم ہے کہ محبوب میں فنا ہو جانے کے لیے محبوب کی تقلید کرے۔ اس غرض کے لیے اس کو ایک رہبر کی ضرورت ہوتی ہے جس کی اطاعت اسے ایسی ہی

کرنی پڑتی ہے گویا وہ اپنے محبوب حقیقی کی اطاعت میں مشغول ہو۔ راہ عشق کوئی منطق کی راہ نہیں ہے، اس لیے بچوں و چرا کر نارہر و دمرید کا کام نہیں۔ لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ ایک رہبر ناقص اسے راستے سے بھٹکا دے اس لیے اس پر لازم ہے کہ ایک سچے رہبر کی تلاش کرنے میں اپنی پوری سوجھ بوجھ سے کام لے اور اس کے انتخاب میں انتہائی حزم و احتیاط ملحوظ رکھے۔

آدمی جیسے جیسے کمال حاصل کرتا جائے گا ویسے ویسے وہ اللہ تعالیٰ کے قریب ہوتا جائے گا۔ جب وہ تقلید کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی تمام صفات کو اپنی ذات میں جذب کر لیتا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کا مظہر کامل بن جاتا ہے تب اس کی تمام صفات اللہ تعالیٰ کی وحدت مطلقہ میں متحمل ہو جاتی ہیں اور وہ اس کی ذات میں فنا ہو کر ایک ہو جاتا ہے۔

المی صوفیاء عرفانی اللہ کی باتیں نہیں کرتے۔ البتہ وہ ”تجلی رب“ یا تقرب الہی کا تذکرہ کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ جب صوفی رضانے نفس کی حدود سے گزر کر رضانے الہی کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے، اس طرح کہ اس کی ذات تمام و کمال مرضی مولا کے تابع ہو جاتی ہے تو اس وقت بھی اس کی خودی بچنے باقی رہتی ہے۔ جب حالت جذب و بے خودی میں اس کے حواس تلف ہو جاتے ہیں تو وہ اس املاف حواس سے باخبر رہتا ہے اور اس کی یہی باخبری اس کی خودی معین ہے۔

سلوک کی راہ میں ایسے بھی لمحات آتے ہیں جب کہ شعور خودی بھی زائل ہوتا معلوم ہوتا ہے، لیکن دراصل یہ شعور اس وقت بھی موجود رہتا ہے۔ یہ صرف لمحاتی طور پر نقلے رب کے آگے اس طرح ماند پڑ جاتا ہے جس طرح نور آفتاب کے آگے ستارے ماند پڑ جاتے ہیں، لیکن یہ لمحے تیزی سے گزر جاتے ہیں اور

شعور خودی پھر سے نمودار ہو جاتا ہے۔

یہ تو پہلے ہی بتایا جا چکا ہے کہ اسلامی تصوف بدھ مت اور ہندو مت سے بھی متاثر ہوا ہے۔ جیسا کہ گوڈزیر کا خیال ہے کہ اسلامی تصوف میں بعض تصورات مثلاً فنا، طریقہ، مراقبہ اور کرامت اتنی ماخذوں سے داخل ہوئے ہیں، لیکن جہاں تک ہندو مت کا تعلق ہے، اثر کاری کا یہ عمل ایک طرف نہیں رہا ہے بلکہ بہت سے بنیادی تصورات شعوری یا غیر شعوری طور پر مسلمان صوفیوں کے ذریعے ہندو فلسفیوں اور جوگیوں میں اور ان کی وساطت سے ہندو عوام میں منتقل ہوئے ہیں۔

راما سوامی شاستری ہندوؤں پر اسلام کے مذہبی اور تمدنی اثرات کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ”تصوف کا شیریں، ربیک اور لطیف اثر قابل ذکر ہے کیونکہ یہ اثر لوگوں کے ذہنوں کے رگ و ریشے میں سرایت کر گیا تھا۔ مزید برآں اللہ تعالیٰ کی وحدت و عظمت اور کبریائی اور اخوت انسانی کے عظیم الشان عقائد نے جو اسلام کے اہم ترین عقائد ہیں — ہندوؤں کے مذہبی فکر پر ان مٹا نقوش مرتسم کیے ہیں۔

ڈاکٹر تارا چند نے اپنی کتاب ”انفلوئنس آف اسلام آن انڈین کلچر“ میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ بہت زیادہ مفصل اور جامع ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگرچہ اس کا تو کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ ہندو مذہب نے اسلام سے کوئی چیز راست طور پر مستعار لی ہے لیکن یہ امر واقعہ ہے کہ جنوبی ہند میں ایک توحید پرستانہ میلان کے قیام کو اسلام جیسے غیر مصالحت پسند توحیدی مذہب کے ظہور سے ایک زبردست قوت محرکہ مل گئی۔

شکر ایک ایسے زمانے میں پیدا ہوئے تھے جب کہ اہل اسلام سرزمین ہند میں اپنی سرگرمیاں شروع کر چکے تھے اور — اگر روایتیں صحیح ہیں — جب کہ وہ

اس سرزمین کے حکمران کو مسلمان بنا کر اپنے مذہب کی تبلیغ و اشاعت میں نمایاں کامیابی حاصل کر چکے تھے۔ شکر کی پیدائش اور پرورش ایک ایسے مقام پر ہوئی تھی جہاں عرب ایران کے بہت سے جہاز لشکر انداز ہوا کرتے تھے۔ شکر نے جس انتہا پسندانہ وحدت پسندی کا مظاہرہ کیا ہے، اپنے ”واحد“ کو تمام ثانوی مشابہات سے منزہ کرنے کی جو کوشش انھوں نے کی ہے، اپنی وحدت پرستی کو کتب ساموی کی سند پر مستس کرنے میں جس سعی و کوشش سے انھوں نے کام لیا ہے اور اپنے مسلک کو بہت سی خرابیوں سے پاک و صاف کرنے کی جس آرزو اور اضطراب کا انھوں نے اظہار کیا ہے، اگر ان سب کے پیچھے سمندر پار بلند ہونے والی نئی صداؤں دینی اسلام کی صداؤں، کی ایک لمبی مٹی سی بازگشت سنائی دیتی ہے تو اس سے ہمیں نہ تو کوئی سخت استعجاب ہی ہوتا ہے اور نہ کوئی صریح بداعتقاد سی کی بات ہی اس میں دکھائی دیتی ہے۔

شکر کے جانشین رامانج، وشنو سوامی، ہادیو اور نبارک اور وحد کو شعراء اپنی فکری اور مذہبی گمانے میں قریب قریب انہی خیالات کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں۔ رامانج کے عہد میں اہل اسلام ساحل کار و منڈل کی بندرگاہوں میں موجود تھے جہاں مسلم اولیاء مثلاً ننقرولی عوام میں اسلام کی تبلیغ کر رہے تھے اور لوگ جو ق در جو ق اسلام میں داخل ہوتے جا رہے تھے۔ کن پانڈیہ جیسے مہندو راجگان مساجد کی تعمیر کے لیے زمینوں کے عطیے دے رہے

رامانج کے فلسفے کی اساس یہ ہے کہ خدا ایک ہے اور اس کی صفات حسنی ہیں۔ چنانچہ یہ فلسفہ اس خدا کی، ایمان و عقیدت کے ساتھ، پرستش کرنے کی تعلیم دیتا ہے۔ رامانج ان فرقوں پر بھی مذہب کے دروازے کھولنے کی خواہش کا اظہار کرتے ہیں جو اب تک مذہب کی نعمت سے محروم و بے نصیب تھے۔ ان

کے فلسفے میں محبت کو نہ صرف خدا اور انسان ہی کے تعلق میں جگہ مل گئی بلکہ انسان اور انسان کے رشتے میں بھی، اگرچہ انسانوں کے باہمی رشتے میں محبت کا پرچار کچھ ایسا زیادہ نہیں معلوم ہوتا۔ خدا اور انسان کے متعلق وشنو سوامی، مبارک اور مہادیو کے مابعد الطبیعیاتی مباحث سے نظام، الاشعری اور الغزالی کے مذاکرات کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔

نویں صدی کے بعد سے جنوبی ہند کے افکار کی بعض خصوصیات مثلاً توحید کے بارے میں بڑھتی ہوئی ناکید، خود سپردگی (پارہیتی) اور پیرہستی (گرو بھگتی) کے علاوہ ذات پاتی نظام کی جکڑ بندیوں میں رعایت و نرمی اور لایعنی مذہبی رسوم کی طرف سب سے اعتنائی صاف صاف اسلامی اثر کی آئینہ داری کرتی ہیں۔ "دتاراجند" الفلوئس آف اسلام آن انڈین کلچر" صفحہ ۱۱۱-۱۱۲)۔

شمالی ہند میں راماند، کبیر، نانک، دادو، بیربھان، لال داس، بابالال وغیرہ، ہمارا اثر میں مہادیو، اور چٹیا نیہ پر اسلامی تصوف کے جو دور رس اثرات پڑے ہیں وہ اس قدر معروف ہیں کہ یہاں ان کے تذکرے کی چندال ضرورت نہیں پائی جاتی۔

یورپی تصوف بھی اسلامی تصوف سے بہت زیادہ متاثر ہوا ہے۔ ہسپانیہ کے مستشرق مسیحی مائل گوئی آسن روائی پلاکیوز اپنی کتاب "اسلام اینڈ دی ڈیوائن کامیڈی" میں یہ لکھتا ہے کہ ڈانس نے اپنی ڈیوائن کامیڈی میں دوسری دنیا کی جو تصویر کھینچی ہے اس کی بہت سی تفصیلات کے باب میں وہ ابن العربی کا مرمون منت ہے۔

آرتھر آربری اپنی "سوفیزم" میں یورپی تصوف پر اسلامی تصوف کے اثرات کا ذکر کرتے ہوئے یہ رائے ظاہر کرتا ہے کہ "مثال کے طور پر یہ ناممکن ہے کہ ہم ہسپانوی

صوفی سینٹ جان صلیبی کی نظمیں پڑھ کر اس نتیجہ پر نہ پہنچیں کہ اس کی روش فکر اور تخیل نیچے بڑی حد تک ان مسلمان صوفیوں سے حاصل کی ہوئی ہے جو خود ہسپانیہ کے یا مشرق وسطے تھے۔ چودھویں صدی کے شروع میں ریمانڈ ہل نے تصوف پر قلم اٹھایا۔ وہ عربی زبان کا باکمال فاضل اور رومہ کی ایک السنہ شریفہ کی درس گاہ کا بانی تھا۔ اس میں کسی کو بھی کلام نہیں ہو سکتا کہ ریمانڈ ہل کی متصوفانہ تحریریں مسلم صوفیانہ فکر سے متاثر ہیں۔ یہ چند ایسی مثالیں ہیں جو آدہری کے خیال میں ایک ایسی روش عام کی اُمید داتی کرتی ہیں جس پر بلاشبہ سارا یورپی تصوف گامزن تھا۔

بعد کی زبانوں میں فارسی کی صوفیانہ شاعری نے گوسٹے جیسی عظیم روح عصر پر جواثرات نقش کیے ہیں اس کا اس قدر شہرہ ہے کہ یہاں ان کے دہرائے کی ضرورت نہیں پائی جاتی۔

ابن رشد: عظیم مسلمان دانش ور

ابن رشد (لاطینی)۔ ادنیٰ روس، اودن روس، ابن دوحہ، لایورائس ہ بن رائٹ، مہدی اس، ماوی ٹی اس وغیرہ، اسطو کا سب سے زیادہ بچا اور سب سے زیادہ عظیم المرتبت مقلد تھا۔

ابن رشد کا قول تھا کہ صداقت کا وجود ہے اور وہ قابل فہم ہے کیونکہ اگر صداقت قابل فہم نہ ہوتی تو اس کے لیے جو محبت و آرزو ہم اپنے دلوں میں محسوس کرتے ہیں وہ ساری کی ساری بے سود ہوتی۔

اسطو کی طرح ابن رشد بھی اس بات کا قائل تھا کہ تمام کمون بالقوایات سے واقعیت کی طرف اور پھر اس کے برعکس واقعیت سے بالقوایات کی طرف

گزران پذیر ہے۔ تلوں کا یہ ابدی عمل مستلزم ہوتا ہے حرکت کا اور حرکت مستلزم ہوتی ہے ایک ابدی محرک کی اور ابدی محرک ذات باری ہے۔ باری تعالیٰ تمام اشیاء کا مبداء اور مقصود ہے۔ عین باری کلیات اور جزئیات (صورت اور مادہ دونوں سے) ماوراء ہے، لیکن فکر باری ہوا اپنے معروضات کی عین ہے، ہر شے پیدا کرتی ہے ابن رشد نے یہ خیال ظاہر کیا کہ الفارابی، ابن سینا اور دیگر فلسفیوں نے تصورات امکان و وجوب کے وجود باری کی جو دلیل پیش کی ہے وہ سائنسی معیار کی تنقید کی تاب نہیں لاسکتی اور یہی خیال کئی صدیوں بعد کانٹ نے بھی ظاہر کیا ہے۔

جن اہم تصورات کی بنا پر مشرق اور مغرب دونوں جگہوں کے متکلموں نے ابن رشد کی شدت کے ساتھ مخالفت کی اور جنہیں بارہویں سے چودھویں صدی کے انتہا پسند مفکروں نے بڑے جوش و خروش سے ہاتھوں ہاتھ لیا اور جنہوں نے یورپ پر نشانہ نمانیہ کے دروازے کھولے وہ یہ تھے:

- ۱۔ کتب سادسی کی تیشیل تعبیر۔
- ۲۔ نظریہ صداقتین جو میکڈانڈ کے الفاظ میں ”یورپی درس گاہوں میں آتش صحرائی طرح پھیل گیا تھا۔“
- ۳۔ ہمہ نفسیت جس سے خلود نفس انسانیت اور فناء روح فرد منسجج ہوتے تھے۔

۴۔ مادہ کی ابدیت اور بالقوامیت۔

۵۔ آزاد حی نسواں۔

ذیل میں ہر تصور کی مختصر سی تشریح پیش کی جاتی ہے،

- ۱۔ اپنے سابقین یعنی ابن باجر اور ابن طفیل کی طرح ابن رشد بھی اس بات کا قائل تھا کہ مذہب صداقت تو دیتا ہے لیکن اس کا پیرایہ بیان تیشیلی اور تصویری ہوتا ہے۔

کتب سماوی میں تمثیل کا استعمال اس لیے ہے کہ صداقت، جو مجرد ہوتی ہے، عام آدمی کی سمجھ میں آ سکے، اور ایسا کرنا ناگزیر بھی ہے کیونکہ مذہب عملی ہوتا ہے اور اسے عوام کی ذہنی استعداد کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے۔ عوام سے صرف وہی باتیں کہی جائیں اور وہ بھی اسی انداز میں کہی جائیں جنہیں عوام سمجھنے کی اہلیت رکھتے ہوں، یعنی انہیں کتب سماوی کے صرف لفظی معنی بتلائے جانے چاہئیں۔ یہی سبب ہے کہ مذہب کو عوام کی زندگی میں اخلاقی محرکات، سرادجرا کے وعدے کے ذریعے ہمایا کرنے پڑتے ہیں، حالانکہ اخلاق حسنہ اس کے طوطات سے بالاتر ہوتے ہیں۔ صحیح اخلاق تو معاملات عقل سے ہیں اور وہی اخلاق صحیح ہوتے ہیں جو عقل کے مطابق ہوں۔

۲۔ ان خیالات کا توجہ ابن رشد کو اس نظریے کی طرف مبائلے گیا جسے نقطہٴ صدائقتین کہتے ہیں۔ ابن رشد کا خیال یہ ہے کہ مذہب اور فلسفہ اپنے اپنے معطیات مافیہ کے باب میں نہ سمی، کم از کم صداقت مشترک کے اظہار کے بارے میں ضرور ایک دوسرے سے اختلاف کرتے ہیں۔

صحیفہ آسمانی کی ہر تمثیل بہ سبب اس کے کہ وہ عوام کی عقل کے عین مطابق ہوتی ہے، عوام کی نظر میں صداقت تامہ کا حکم رکھتی ہے مگر فلاسفہ اسے صداقت تامہ تسلیم نہیں کرتے۔ یہی حال عوام کا بھی ہے کہ صحیفہ آسمانی کی کسی تمثیل کو جب فلاسفہ اپنے تصورات کے رنگ میں پیش کرتے ہیں تو وہ ان کی سمجھ میں نہیں آتی اس لیے وہ اسے صداقت تامہ نہیں مانتے۔ لہذا بہتر تو یہی ہے کہ عوام اور فلاسفہ دونوں کی تصریحات کو دو صداقتوں کی حیثیت سے الگ الگ ہی رکھا جائے اور اس نقطہٴ نظر کو تسلیم کر لیا جائے کہ بعض باتیں دینیات کی رو سے صحیح ہوتی ہیں خواہ فلسفہ انہیں قبول نہ کرے اور اسی طرح بعض باتیں فلسفے کی رو سے صحیح ہوتی ہیں، خواہ انہیں دینیات نہ تسلیم کرے۔

اس طرح ابن رشد کے ہاں عالم رحمت سے عالم فطرت الگ کر دیا گیا۔ اول الذکر

عالم اہل دینیات کی تلاش و جستجو کے لیے مختص کر دیا گیا اور بعد الذکر عالم کو سائنسدانوں اور فلسفیوں کی عالمانہ تنقید و تاز کے لیے۔

۲۔ ابن رشد کی ہمہ نفسیت کو سمجھنے کے واسطے ہیں تھوڑی دیر کے لیے ارسطو کی طرف رجوع ہونا پڑے گا۔ اپنی ایک مبہم سی تقریر میں ماہیت روح پر بحث کرتے ہوئے عقل انفعال ————— یہ جسم سے شروع ہوتی ہے اور جسم کے ساتھ ہی زائل ہو جاتی ہے ————— اور عقل فعال ————— یہ ایک امر رب ہے جو روح انسانی میں بیرون سے داخل ہوتا ہے ————— کے مابین ایک امتیاز قائم کرتا ہے۔ وہ ایک اور امتیاز عقل بالقوۃ اور عقل بالفعل کے مابین بھی قائم کرتا ہے۔ اول الذکر عقل کی ایک حالت ہے جب کہ وہ محض ایک استعداد ہوتی ہے اور بعد الذکر وہ عقل ہے جو کہ عمل عقل میں بالفعل ہوتی ہے یا واقعاً موجود ہوتی ہے۔

بعد میں چل کر اسکند متوطن افروڈیسیاس نے عقل فعال کو ذات باری کا عین قرار دے دیا۔ الگنڈی کے بعد الفارابی نے چار گونہ امتیاز قائم کیے:

(الف) عقل انفعال مخفی بالقوۃ: اس استعداد کی حیثیت سے جس کی بدولت انسان اعیان اشیا کو ان متعدد حدوث سے جن کے ساتھ ملوث ہو کر وہ ادراک میں آتے ہیں، پاک و مجرور کر کے درک میں لانے کے قابل ہوتا ہے۔ کم و بیش ارسطو کی ”عقل مشترک یا عقل عامہ“ کے مرادف۔

(ب) عقل فعال: جو بالکل وہی عقل ہے جو فعال ہو کر ادراکات سے احوال یا کلیات تجرید کرتی ہے۔

(ج) عقل مستفاد: ایک خارجی قوت کی حیثیت سے جو ذات باری سے صدور کرتی ہے اور عقل کو انفعالیات سے فعالیت کے لیے الجھاتی ہے۔

(د) عقل الکسانی: اس عقل کی حیثیت سے جو نہ صرف فعالیت کے لیے

ابھاری جاتی ہے بلکہ عقل مستفاد کے فیضان سے فروغ پذیر ہوتی ہے۔
 ابن سینا پر نوافل طوینیت کا گہرا رنگ چڑھا ہوا تھا اور اسی کے زیر اثر اس نے
 عقول کا ایک نظام مرتب پیش کیا۔ ان میں سب سے پہلی عقل مستفاد ہے جو خدا کا حدود
 ہے، بعینہ الفارابی کی عقل مستفاد کی مانند اور سب سے آخری عقل انسانی، شعور یا
 آدمی کی عقلی روح (دیگر مخلوقات کی روح سے ممیز) ہے، جسم کے پیدا ہونے کے
 وقت قطعی طور پر عقل مستفاد سے آتی ہے۔ یہ جسم کی محتاج نہیں ہوتی اور یہ لافانی ہے۔
 ابن رشد نے ان خیالات میں بڑی مہم ترمیمیں کیں۔ فہم انسانی میں عقل انفعال
 اور عقل فعال کا امتیاز جو قائم کیا گیا ہے، وہ ابن رشد کے نزدیک بے کار ہے
 کیونکہ اول الذکر وہی ہے جو بعد الذکر آمادۂ فعالیت ہونے کی صورت میں ہوتی
 ہے۔ سابق فلسفیانہ نظاموں میں عقل انفعال تمام مخفی بالقوہ ارمکات کا محل
 سمجھی جاتی ہے جنہیں عقل مستفاد بلا واسطہ یا بالواسطہ طور پر فعالیت کے لیے ابھارا
 کرتی ہے۔ لیکن ابن رشد اس خیال سے منفق نہیں ہے۔ اس کے نزدیک عقل
 انفعال خود عقل فعال کا ایک جز ہے جو انفرادی جسم پر عارضی طور پر متصرف ہوتی
 ہے۔ لیکن یہ عقل مستفاد ہے کیا چیز؟

یہ بنی نوع انسان کی عقل کلی ہے۔ یہاں عقل اشخاص کی عقل سے نہیں بلکہ ساری
 نسل انسانی کی عقل سے عبارت ہے۔ یہ بنی نوع انسان کی لائحہ عمل، معروضی، ابدی،
 اور کلی روح ہے — ایک ہمہ روح — جو ایک مشعل کی مانند انفرادی
 ارواح کو منور کرتی ہے اور انہیں ابدی صداقت میں شریک ہونے کے قابل بناتی ہے۔
 اس روح کلی کے ساتھ ارتباطی کی بدولت انفرادی ارواح مستنیر ہوتی ہیں۔ روح
 کلی کے ساتھ روح کا یہ ارتباط یا وصل یا شعور کلی کا وہ معمولی سادگ جو شخصی ہستیوں
 میں پایا جاتا ہے، ہر آدمی کی صلاحیتوں کے مطابق مختلف راہوں سے تکمیل کو پہنچتا

ہے۔ یہ یا تو (الف) عین مجرد (یعنی قبل تجرئی علم اعیان) کی صورت میں مکمل ہوتا ہے یا (ب) صوفیانہ یا نبویانہ نور کی صورت میں۔ یا (ج) حسی تشکلات پر عمل کاری کے ذریعے، جب کہ وہ ان سے کلیات تجرید کرتی ہے (اس آخری صورت میں روح کلی عقل اکتسابی بن جاتی ہے)۔ اس طرح فہم انسانی عین میں ابدی ہے لیکن تو ظیف میں (انفرادی روح کی مانند) گزران پذیر ہے۔

اس حیثیت سے انفرادی روح یا شخصی عقل (خواہ انفعال ہو کہ فعال، جو بہ سبب روح کلی کا جز ہونے کے انفرادی جسم پر موقتاً قابض ہوتی ہے، موت کے ہاتھوں ایسے ہی فنا ہو جاتی ہے جیسے جسم فنا ہوتا ہے۔ لیکن روح کلی ایسے ہی باقی رہتی ہے جیسے مادہ باقی رہتا ہے، لہذا جہاں روح انسانیت ابدی سے وہاں انفرادی روح فانی ہے۔ شخصی غلو کوئی چیز نہیں ہے لیکن انسان افزائش فکر کے وسیلے سے انسانیت کی روح کلی میں زندہ رہتے ہیں۔ انسان بحیثیت اشخاص تو مقبرہ اجل بن جاتے ہیں لیکن وہ اپنی روحانی اولاد (متبعین و تلامذہ) اور عقائد کے روپ میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے زندہ رہتے ہیں۔

ابن رشد کی نظر میں وہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اس نظریے سے اخلاق کی جڑوں پر ضرب پڑتی ہے، وہ غلطی پر ہیں۔ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ یہ نظریہ تو انسان کو سزا و جزا کی بندشوں سے نجات دلاتا ہے۔

(۴) اشیاء کی ابتداء پر بحث کرتے ہوئے ابن رشد یہ کہتا ہے کہ مادہ لامہیو نہیں ہے جیسا کہ نوافلاطینیوں کا خیال ہے۔ مادہ محض خلانہیں بلکہ کلی اور ازلی قوت ہے جس میں تمام اصوار کے جوڑوے مشمول ہیں۔ تخلیق محض ایک عبوریت ہے بالقوت سے واقعیت کی طرف۔

عین باری صورت اور مادہ دونوں سے ماورا رہے لیکن مادہ اس کی فکر کی طرح ازلی

ہے۔ فکر باری اصور (کلیات) پر مشتمل ہے۔ یہ اصور مادے کے اندر خلقتاً متحرک قوتیں ہیں۔ کوئی صورت مادے کے بغیر نہیں ہوتی اور کوئی مادہ بنا صورت نہیں ہوتا۔ اعلیٰ اصور اور اعلیٰ اصور کو ظہور میں لاتے ہیں۔ اصور یا کلی اصول کا تذریج سلسلہ محرک اول کی ذات میں اختتام کو پہنچتا ہے۔ محرک اول (عاصر) من مانے مادے کو صورت پذیر نہیں کرتا جیسا کہ ابن سینا کا خیال ہے، بلکہ وہ کرتا یوں ہے کہ مادہ اولیٰ (دہیولی) اسے صورتیں اس طور پر نکالتا ہے اور واشگاف کرتا ہے کہ یہ بالقوایت سے بالواقعیت کی طرف (ایک منظم سلسلے میں) گامزن ہو جاتی ہیں۔ دراصل یہ مادہ اولیٰ ہی کی قوتوں کو فعلیت میں لاتا ہے۔

مادے میں جو اصور رختہ ہیں ان کے امر واقعہ بننے کے عمل سے کسی نئی شے کا اضافہ نہیں ہوتا اور اسی لیے وجود میں کوئی از دیاد نہیں ہوتا۔ جو بالقوار موجود ہے اس کو کبھی نہ کبھی ہر حال بالفعل بننا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ فلسفی کے لیے، جو ازل میں تمام ازمنہ — ماضی، حال اور مستقبل — کو شامل دیکھتا ہے اور محرک زلی کے نزدیک، جو چشم زدن میں ہر شے کا احصار کر لیتا ہے، بالقوار پہلے ہی سے واقعہ موجود ہے۔ بالقوایات سے اشیاء واقعی کا واشگاف ہونا خود نوعیت معاملہ میں داخل ہے، اس لیے ابن سینا کا یہ خیال درست نہیں ہے کہ یہ محرک اول کا من مانا فعل ہے۔

لہذا یہ ثابت ہوا کہ خالق کی طرف سے کوئی بے لگام من مانی تخلیق عمل میں نہیں آیا کرتی بلکہ دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے اس میں وجوبی علی بندھن ہوتا ہے۔ باری تعالیٰ اشیاء کی علت اول — محرک اول — ہے نہ کہ علت متصل۔

۵۔ سماجی نظریات میں بالخصوص عورتوں کی سماجی حیثیت کے بارے میں ابن رشد اتنا ہی انتہا پسند واقع ہوا تھا جیسے کہ وہ اپنے فلسفے میں نظر آتا ہے۔ وہ لکھتا

ہے کہ ہمارے زمانے کی عورتیں محض ذاتی تسکین و قرار کی خاطر گھر ٹیو جانوروں اور
 پودوں کی طرح پالی جاتی ہیں، اور وہ انسانی سلوک کی سرزادار نہیں سمجھی جاتیں۔ اس کی
 رائے میں ”عورت نہ صرف کیفیت ہی میں مرد سے مختلف ہے بلکہ تدریج کے اعتبار
 سے بھی..... بعض اوقات وہ مرد سے سبقت لے جاتی ہے..... افریقہ میں
 بعض ایسی ریاستیں بھی ہیں جہاں کی عورتوں میں نمایاں جنگی رجحان پایا جاتا ہے اور کوئی تعجب
 نہیں ہونا چاہیے اگر یہ عورتیں حکومت پر بھی قابض ہو جائیں۔ کیا گڈاریے کے کتوں میں
 نر کی طرح مادہ بھیروں کے گھلے کی حفاظت نہیں کرتی؟

سرزمین یورپ میں سب سے پہلے ڈومالس نے فرانس میں اور اوکھام نے انگلستان
 میں ابن رشد سے کوئی دو سال بعد اس قسم کے خیالات ظاہر کیے تھے۔

ابن رشد کا نظریہ صداقتین اس عقیدے کے ساتھ مربوط ہو کر کہ مادہ ابدی ہے
 اور اس میں تمام اصوار پیدا کرنے کی قوت موجود ہے، مغرب کے ان سائنسی رجحان
 رکھنے والوں کے حقی میں ایک نعمت غیر مترقبہ ثابت ہوا۔ جو قانونی طور پر راسخ العقیدہ
 کلیسا اور حکومت دونوں کی لحدت و تعذیب کا شکار بنے ہوئے تھے، ان لوگوں
 کو ان خیالات میں جو ابن رشدیت کے نام سے رواج پا گئے تھے، بڑی زبردست
 تائید اور حمایت میسر آ گئی تھی۔ اسی وجہ سے ویوولف ابن رشد کو علامہ ضد متکلمین
 کا لقب دیتا ہے۔

یہودی اور مسیحی انا پر داروں نے جس طرح دنیائے اسلام کے لیے قبل اسلامی
 تصنیفات کے ترجمے کیے تھے اسی طرح انھوں نے دنیائے مغرب کے لیے مسلمان
 عالموں اور فاضلوں کی تصنیفوں کے بھی ترجمے کیے۔ مسلم فکر کو غیر مسلم مغرب میں منتقل کرنے
 میں اہل یہود سب سے پیش پیش تھے۔

ہسپانیہ میں مسلمانوں کے طویل دور حکمرانی میں دیگر تمام غیر مسلموں کی طرح اہل یہود بھی

بہ قولی مورخوں کے مابین فیظ مذہبی رواداری سے مستفیض ہوتے رہے۔ ان کے لیے درس گاہوں اور جامعات کے دروازے کھلے رہتے اور وہ جامعات کے اہم شعبوں کی صداتوں پر بھی فائز ہوتے تھے۔ یہ لوگ عربی زبان بولتے اور عربی زبان میں لکھا کرتے تھے، عربی لباس استعمال کرتے تھے اور عربی کے آداب و رسوم اختیار کرتے تھے۔ ہر اکث کے برہروں یعنی موحدوں کے مختصر سے مجنونانہ دور حکومت میں البتہ اہل یسود کو مشق ستم بنایا گیا اور ان کو مہسایہ ملکوں یعنی لیون، قشتالہ (مہسایہ عیسائی علاقہ) اور پرتغیز کے پرے فرانس اور سسلی (صقلیہ) کی طرف ترک وطن کرنے پر مجبور کیا گیا۔ ان موحد حکمرانوں میں ایک ابو یوسف یعقوب المنصور (۱۱۹۹-۱۱۸۸ء) بھی تھا جس نے راسخ مسلمانوں کو خوش کرنے کی خاطر ابن رشد کو بھی تھوڑے عرصے کے لیے جلا وطن کر کے چھوڑا۔

غرض مسلم ہسپانیہ سے نکالے ہوئے یہودیوں کا الغانوششم کے ہاں پیرنیز تھا ہوا جو خود بھی عربوں میں تعلیم حاصل کر چکا تھا اور مسیحیوں کو مسلم فکر سے روشناس کرنے کے لیے بڑے کام کر چکا تھا۔ اس کے باشندوں فرڈی نینڈ سوم اور الغانودانانے اس کی روایت کو جاری رکھا اور یہودی علماء سے ترجمے کا کام لیتے رہے جو یہودی علماء پیرنیز کے منقلہ علاقے میں آباد ہو گئے تھے وہ مال دار بھی تھے اور ابن رشد کے خیالات کے حامل بھی تھے سان کی دولت و ثروت نے ان کے مسیحی مہسایوں کے دلوں میں اور ان کی ابن رشدیت نے پاپا انوسنٹ کے دل میں رشد و حسد کی آگ بھڑکا دی۔ چنانچہ پاپا انوسنٹ کے حکم سے اس علاقے میں بسنے والے لاکھوں تارک وطن یہودیوں کا قتل عام کیا گیا۔

بہت سے یہودی اپنی جانیں بچا بچا کر یورپ کے دیگر علاقوں میں فرار ہو گئے اور اپنے ساتھ علوم اسلامیہ کو بھی لیتے گئے۔ جہاں جہاں ان لوگوں نے توطن اختیار کیا، وہاں انھوں

نے مسلم مفکروں بالخصوص ابن رشد کی، جس کے یہ سب کے سب مداح و شائقوں تھے، تصنیفوں کے عربی سے عبرانی میں اور عبرانی سے لاطینی زبان میں ترجمے کیے۔

خاندان طہون بولیونل میں مستقل طور پر آباد ہو گیا تھا، اس نے تو صرف ابن رشد ہی کی تصنیفوں اور شرحوں کے ترجمے کے کام کا بیڑا اٹھا رکھا تھا۔ اس خاندان کے بعض اراکین نے اگرچہ خود اپنی بھی تصانیف پیش کیں لیکن وہ محض ابن رشد کی تعلیمات کی قاموسوں کے سوا کچھ نہ تھیں۔ ان لوگوں کی بعض کتابیں یہ ہیں:

”فلاسفہ کے خیالات“ مصنف: سموئل ابن طہون۔ ”تلاش حکمت“، مصنف: یہودا ابن سلیمان کوہن۔ ”باب جنت“ مصنف: جوسن بن سلیمان۔

یہودی فلاسفہ میں ہل لیوسی نے الغزالی کی تقلید کی، میمون نے ابن سینا کی اور جوسون نے ابن رشد کی اتباع کی۔

یہودی علماء و فضلاء کے علاوہ یہودی سیاست دان اور سیاح بھی فرانس، اطالیہ اور وسطی یورپ میں ابن رشدیت کی اشاعت کا وسیلہ بنے رہے۔

دنیا نے مسیحیت میں طلیطہ کے اسقف اعظم ریمائڈنے یہ مقام طلیطہ ایک درس گاہ قائم کی۔ اس درس گاہ میں مسلم فلسفہ و سائنس کی اہم ترین کتابوں کے (جن میں ارسطو کے عربی متن نیز الفارابی، ابن سینا اور ابن رشد کی شرحیں اور خلاصے بھی شامل تھے)، لاطینی زبان میں ترجمے کرائے گئے۔ طلیطہ کے مشہور و معروف مترجموں میں ایک جرمن مترجم ہرمن نامی بھی تھا، لیکن اس نے ارسطو کی تصنیفوں کے جو ترجمے کیے تھے انھیں راجر بیکن بے معنی اور ناقابل فہم قرار دیتا ہے۔

یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ الفانسوششم کے ہاتھوں ۱۰۸۵ء میں طلیطہ پر عیسائیوں کا قبضہ ہونے کے دو سال بعد بھی طلیطہ کی ادبی اور وباری زبان عربی ہی تھی۔ حتیٰ کہ الفانسوششم اور اس کے متعدد جانشینوں کے سکول پر بھی عربی تحریریں کند

ملتی ہیں۔

بارہویں صدی کے ختم ہوتے ہوتے ابن رشدیت یعنی فلسفہ ابن رشد کو دنیائے یورپ بالخصوص سارے طبقہ فلاسفہ میں جس کی نمائندگی اول اول جامعہ پیرس کے شعبہ فنون نے کی ہے، اس قدر مقبولیت حاصل ہو گئی تھی اور یہ فلسفہ راسخ عیسائیوں کے سختی میں اتنا زبردست خطرہ بن گیا تھا کہ ۱۲۱۰ء میں پیرس کی کونسل کو ارسطو کی طبعی تاریخ اور اس پر لکھی ہوئی ابن رشد کی شرحوں کی تعلیم و تدریس کو ممنوع قرار دے دینا پڑا۔ ۱۲۱۵ء میں پاپائے روم کے وکیل مسیحی رابرٹ متوٹن کو رکان نے جو پیرس کا کارڈینال بھی تھا، اس حکم امتناعی کی توثیق کر دی، نیز خود روم کے پاپاؤں کی جانب سے بھی ۱۲۳۱ء اور ۱۲۴۵ء میں اس کی تجدید ہوتی رہی۔

۱۲۶۳ء میں پاپا ابن چہارم نے جامعہ طولوز میں ارسطو کی طبیعیات اور مابعد الطبیعیات کی تعلیم و تدریس کو ممنوع قرار دے دیا۔ ۱۲۶۹ء میں پیرس کے اسقف نے ابن رشد کے تیرہ اساسی اصولوں کے خلاف فتویٰ صادر کر دیا۔ لیکن ان تمام مخالفتوں کے باوجود ابن رشدیت کا سیلاب بے پناہ طور سے بڑھتا چلا گیا، کوئی قوت اسے تمام نہ سکی، کوئی قوت اس کی سداہ نہ بن سکی۔

۱۲۱۴ء میں فریڈرک دوم روم کا شہنشاہ بنا۔ چنانچہ فریڈرک نے پیرس میں عرب اساتذہ سے تعلیم حاصل کی تھی اور اسے سسلی و صقلیہ کے مسلمانوں نیز صلیبی لڑائیوں میں شامی مسلمانوں سے قریبی روابط پیدا کرنے کے مواقع بھی ملے تھے، اس لیے وہ مسلم فکر کا بالعموم اور ابن رشد کا بالخصوص بڑا شیدابن گیا تھا۔ ۱۲۳۴ء میں اس نے نیپلز میں ایک جامعہ کی بنیاد رکھی جس کا سب سے بڑا مقصد اہل مغرب کو مسلم فلسفہ و سائنس سے روشناس کرانا تھا۔ مینٹ تھا جس نے اسی جامعہ میں تعلیم پائی تھی۔

اس جامعہ میں یہودی اور مسیحی دونوں فرقوں کے مترجمین عربی تصانیف کو لاطینی اور

عبرانی زبانوں میں مستقل کرنے کے لیے مامور کیے گئے تھے۔ ارسطو اور ابن رشد کی تصانیف کے لاطینی ترجمے نہ صرف اس جامعہ کے نصاب تعلیم استعمال ہوتے تھے بلکہ وہ پیرس اور بلونا کی جامعات کو بھی بھجوائے جاتے تھے۔

تیرھویں صدی کے وسط تک ابن رشد کی تقریباً تمام تصنیفوں کے عربی سے عبرانی اور لاطینی ترجمے ہو چکے تھے۔ مائیکل اسکالٹس اور ہرمانس وغیرہ نے ابن رشد کی شرحوں کے لاطینی ترجمے کیے اور یہ ترجمے سارے یورپ میں متداول ہو گئے تھے۔

ابن رشد کے نظریات کو بھیلانے میں عیسائی راہمیں سب آگے آگے تھے اور انہی کے زیر اثر اصل یونانی متن سے ارسطو کی تصنیفوں اور ان کے ساتھ ساتھ ابن رشد کی عربی شرحوں کے ترجمے کیے گئے۔

جامعات بلونا اور پادوا میں ابن رشد کی جڑیں جتنی گہرائی تک چلی گئی تھیں اس سے زیادہ گہرائی تک وہ کسی اور جگہ نہیں پہنچ سکیں۔ علم کے ان دو مرکزوں میں جامعہ پادوا ابن رشدیت کا اکھاڑ بن گئی تھی۔

ابن رشدیت نے مغرب میں بڑی تیزی کے ساتھ مروجہ اسلوب فکر کی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ چنانچہ ستنی لکھتا ہے ”اگرچہ قرون وسطی کے مسیحی مکملین اور علما و فضلا اکثر صورتوں میں اصل یونانی کے سریانی ترجمے کے عربی ترجمے کی عربی شرح کے عبرانی ترجمے کا لاطینی ترجمہ استعمال کرتے تھے لیکن ان کے غلوب واذاہن میں ابن رشد کے ارسطو نے جتنا تاظم بپایا تھا اتنا کوئی اور مصنف نہیں کر سکا۔“

بارھویں صدی کے اختتام سے لے کر سولھویں صدی کے اختتام تک ابن رشدیت غالب اسلوب فکر بنی رہی۔ راسخ العقیدہ لوگوں کی مخالفت کے باوجود اس فلسفے نے پہلے پہل ہسپانوی مسلمانوں میں اپنی تخلیقیت پیش کی، پھر تالمودوں اور آخوئیں قیسوں میں۔ اس کی تحریر میں بعد اس کے کہ ارباب کلیسا ~~میں~~ قابل اعتراض اجزا خاموش

کر دیے تھے، جامعہ پیرس اور اعلیٰ تعلیم کے دیگر اداروں میں نصابی مضامین کی حیثیت حاصل کر لی تھی۔“

سولہویں صدی کے لگ بھگ ابن رشد کا فلسفہ بقول رینان ”عام طور سے اطالیہ کا قریب قریب سرکاری فلسفہ بن گیا تھا۔“

غرض اس مرد یگانہ نے یورپ کے تعلیم ذہن و دماغ پر چار سو سال سے زائد عرصے تک حکمرانی کی اور اطالوی نشاۃ ثانیہ کی بنیادیں بھی اسی کے ہاتھوں نے رکھیں۔ کوئلن ابن رشدیت کی اثر انگیزی کا موازنہ ہمارے زمانے میں ڈارون کی اثر انگیزی کے ساتھ کرتا ہے لیکن یہ موازنہ درست اترنے کے لیے ڈاؤنیت کو ابھی مزید تین سو سال تک زندہ رہنا ہو گا۔

المیہ کا مقصد

اب ہم ارسطو کے نظریہ المیہ کے ایک اور اہم نظریہ کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ المیہ کا مقصد اور اس کی فرض و غایت رحم اور خوف جیسے جذبات کی تہذیب و تنقیح (منہج منظم) ہے۔ ان دونوں جذبات کو یک جا کرنے میں ارسطو نے افلاطون کی تقلید کی ہے جس نے خود المیہ پر ان کے اثرات کا ذکر کیا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ رحم کا جذبہ دوسروں کی بد نصیبی پر پیدا ہوتا ہے۔ اس میں بڑی شدت بھی پیدا ہو سکتی ہے لیکن یہ احساس ہر چند کہ مدہم سا ہی ہو پس منظر میں ہمیشہ موجود رہتا ہے کہ ڈراما ایک خیالی دنیا کی چیز ہے اور اسی وجہ سے اس جذبے کو کسی عمل صریح کی تحریک کا موقع نہیں ملتا۔

ارسطو کو معلوم تھا کہ جب ہماری زندگی میں ہمارے اقربا پر کوئی مصیبت نازل ہوتی ہے تو اس سے جذبہ رحم پیدا نہیں ہوتا بلکہ دہشت پیدا ہوتی ہے کیونکہ ان صورتوں میں مبتلائے الم انخاص سے ہم اپنے آپ کو قریب قریب شخص کر لیتے ہیں۔ ہمیں یہ احساس ہوتا ہے گویا ہم خود خطرے میں مبتلا ہیں۔ اسی بنا پر اماسیس (Amasis) اس وقت تو نہ رویا جب اس کا بیٹا موت کے منہ جا رہا تھا لیکن جب اس نے اپنے دوست کو بھیک مانگتے ہوئے دیکھا تو اس کی آنکھوں کے چشمے ابل پڑے۔ یہ منظر قابل رحم تھا لیکن پہلا دہشت خیز اور ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔

ایک دہشت خیز منظر رحم کے جذبے کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکتا ہے اور اکثر اوقات

مخالف جذبے کو اظہار تا ہے۔ ”وہی حالات جن میں ہم اپنے آپ کو یا اپنے اقربا کو دکھیں تو دہشت پیدا ہو، اگر کسی غیر کو درپیش ہوں تو ہمارے دل میں رحم کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ اس جذبے کے بیدار ہونے کے پہلے دو شرطیں لازمی ہیں۔

۱۔ ہماری ذات کے سوا کسی اور شخص کو خطرہ درپیش ہو۔

۲۔ اس شخص میں اور ہماری ذات میں کوئی قریبی تعلق نہ ہو۔

ایک تیسری شرط بھی ہے جو جذبہ رحم کو شدید کر دیتی ہے یا دوسرے لفظوں میں ہمدردی کو رحم کی صورت دیتی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم اس حالت میں کسی قسم کی مدد نہ کر سکیں۔

یہ تینوں شرائط ڈرامے میں نمایاں طور پر پوری ہو جاتی ہیں کیونکہ اس میں شریک شخص نہ تو ہمارے رشتہ دار ہوتے ہیں اور نہ ان کا ہم سے کوئی تعلق ہوتا ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ ہمارے اور ان کے درمیان حقیقت کی دنیا اور افسانے کی دنیا کو جدا کرنے والی ناقابل عبور خلیج حائل ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے المیہ ڈرامے میں جو واقعات پیش آتے ہیں وہ واضح طور پر رحم انگیز ہوتے ہیں، اور اسی لحاظ سے وہ دہشت ناک یا بے حد بھیانک نہیں ہو سکتے۔ جب کسی ذہن میں دہشت داخل ہوتی ہے تو اس وقت اس میں رحم اور ہمدردی کے لیے کوئی جگہ نہیں رہتی۔ کنگ لیئر (King Lear) کے یہ الفاظ اسی صداقت کی ترجمانی کرتے ہیں:

”عالم بالا کا فیصلہ جو ہمیں لرزہ بر اندام کرتا ہے ہمارے دلوں میں رحم کی ایک چنگاری بھی روشن نہیں کرتا۔“

یہ درست ہے کہ عام بول چال میں ایسے کا ذکر کرتے ہوئے ہم خوف اور دہشت کے الفاظ استعمال کرتے ہیں لیکن ظاہر ہے کہ عام بول چال میں اس مفہوم کی باریکیاں اور الفاظ کا باہمی فرق قائم نہیں رہتا۔ یہ بات البتہ حیران کن ہے کہ بعض ممتاز مفکرین بھی اس غیر محتاط انداز گفتگو کے ابہام سے نہ بچ سکے۔ ماضی کا تو ذکر ہی چھوڑیے ہمارے اپنے زمانے

میں رچر ڈزکتا ہے کہ المیہ رحم اور خوف کے توازن سے پیدا ہوتا ہے لیکن یہ دونوں محرکات بیک وقت بھی نمودار ہو سکتے ہیں اور یکے بعد دیگرے بھی پیدا ہو سکتے ہیں۔ ان دونوں متضاد اور یکساں طور پر شدید محرکات کا بیک وقت نمود حاصل کرنا کسی محرک توازن کا آئینہ دار تو نہیں ہو سکتا جو کسی واحد اور منظم رد عمل کا نتیجہ ہو بلکہ ایک سکونی حالت کو معرض وجود میں لانے کا باعث ہو سکتا ہے جو ان باہم دست و گریباں محرکات کے تضادم سے ظاہر ہو جس طرح موٹر کاروں میں یا دو جہازوں میں ٹکرا ہو جائے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان محرکات میں سے رحم ہیں اس بات پر مجبور کرتا ہے کہ آگے بڑھیں اور قابل رحم شخص کو گلے سے لگائیں لیکن دہشت و خوف ہمیں راہ فرار اختیار کرنے پر آمادہ کرتے ہیں۔

ان دونوں کے بیک وقت بیدار ہونے کا نتیجہ دونوں کی تباہی اور ایک تکلیف دہ ذہنی تھقل کی صورت میں ظاہر ہو گا۔ ان کے بعد دیگرے پیدا ہونا کسی ہم آہنگی اور توازن کی بجائے ایک ذہنی کش مکش یا لوکس کے الفاظ میں ”ر ساسی“ کا پیش خیمہ ہو گا۔ لہذا یہ دونوں جذبات و محرکات اسی ذہنی کیفیت کی تخلیق پر قادر نہیں ہو سکتے جو المیہ کو بحیثیت فن پیدا کرنا چاہیے۔ رحم اور دہشت کو المیہ کے دو ہم آہنگ جذبات کر ڈالنا ایک ایسی غلطی ہے جو نامکمل تجربے پر مبنی ہے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر المیہ واقعات دہشت انگیز نہیں ہوتے تو کیا ان میں خوف کا کوئی شائبہ بھی ہوتا ہے؟

ارسطو نے اپنی کتاب ”البلافتہ“ (Rhetorica) میں جذبہ خوف سے تفصیل بحث کی ہے۔ یہاں اس نے بیان کیا ہے کہ خوف کا جذبہ ایک درد یا اضطراب ہوتا ہے جس کا باعث مستقبل کی کسی دردناک اور تباہ کن مصیبت کی ذہنی تصویر ہوتی ہے۔ کسی ذاتی خطرے کا تصور۔

اس کا احساس ان لوگوں کو ہوتا ہے جن کو اس بات کا یقین ہوتا ہے کہ ان پر کچھ بچا

افتاد پڑنے والی ہے۔ اب یہ بیان اس جذبے کی کافی خذ تک صحیح وضاحت کرتا ہے جو چیز اس سے واضح نہیں ہوتی وہ یہ ہے کہ خوف کا احساس بنیادی طور پر اس وقت ہوتا ہے جب ہم کسی ایسی صورت حال کا ادراک کریں جو ہماری ذات کے لیے خطرناک ہو اس کا خیال یا اس کا تصور ہمیں محض ثانوی طور پر خوف زدہ کرتا ہے۔ بہر حال دونوں صورتوں میں کسی مہم جو م خطرے کا تصور ہمارے دل میں خوف کو جگہ دیتا ہے۔

اپنی زندگی میں جب ہم کسی آنے والے خطرے کا تصور کرتے ہیں تو ہمارا عام رد عمل یہ ہوتا ہے کہ یا تو ہم کسی پناہ گاہ کی تلاش میں بھاگتے ہیں اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو ہم پر ایک عارضی بے حسی اور سکتے کی سی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ انسان ہو یا حیوان، خوف کا پہلا اظہار خطرے سے فزاد کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔ یہ صورت اس وقت پیش آتی ہے جب خطرہ ہمارے سامنے ہو اور اس وقت بھی نمودار ہوتی ہے جب ہم اس کا تصور کریں بیان تک کہ اس وقت بھی خوف پیدا ہوتا ہے جب ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ہمارے کسی قریبی عزیز پر کوئی مصیبت ٹوٹنے والی ہے اور اس حالت میں بھی ہم بعض حفاظتی اقدامات کر ہی لیتے ہیں۔

لیکن جب ہم کسی المیہ ڈرامے کو دیکھتے ہیں یا اس کا مطالعہ کرتے ہیں تو اس وقت یہ صورت پیش نہیں آتی۔ ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ مصیبت اور وہ بلا جو ڈرامے کے کرداروں پر آنے والی ہے، اس کا ہماری ذات سے یا ہمارے اقربا سے کوئی تعلق نہیں اس لیے اس وقت ہم سے گریز و فرار کا عمل سرزد نہیں ہوتا۔

بچوں کو اس سے مستثنیٰ کر دانا جاسکتا ہے کیونکہ وہ افسانے اور حقیقت میں تمیز نہیں کر پاتے اور ان میں ہمدردی اور اس کے متعلق جذبات رحم الہی ترقی یافتہ نہیں ہوتے لیکن ایک عام ناظر پر اس قسم کا کوئی رد عمل نہیں ہوتا۔ وہ جانتا ہے کہ ڈرامے کے کرداروں پر جو کچھ بیت رہی ہے، اس سے اس کی اپنی زندگی کو کوئی خطرہ لاحق نہیں اور اس لحاظ سے

لغات لاہور

اسے ان لوگوں کی بدیختی پر خوف زدہ ہونے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ارسطو یہ بات خود تسلیم کرتا ہے :

”ہم ان باتوں سے خوف زدہ نہیں ہوتے جن کے بارے میں یقین ہوتا ہے کہ وہ ہمیں پیش نہیں آسکتیں۔۔۔۔۔ نہ ہم اس وقت ڈرتے ہیں کہ جب ہمیں یہ خیال ہو کہ ہم محفوظ ہیں۔“

اس کی وجہ یہ ہے کہ خوف کو بیدار کرنے کے لیے لازمی چیز یہ ہے کہ ہماری اپنی ذات کو یا اپنے اقربا کو خطرہ درپیش ہو لیکن المیہ ڈرامے میں یہ صورت پیش نہیں آتی۔ یہاں خطرہ دوسروں کو درپیش ہوتا ہے اور یہ لوگ ہمارے اقربا بھی نہیں ہوتے۔ اس کے علاوہ یہ شعور چاہے کتنا ہی مدہم ہو، ہمیشہ موجود ہوتا ہے کہ افسانے اور حقیقت میں ایک علیحدگی واقع ہے جو ہمیں یہ احساس دلاتی ہے کہ ہم محفوظ ہیں لہذا وہ حالات جو کسی المیہ ڈرامے کو رحم کے لیے موزوں بناتے ہیں، خوف کے لیے ناموزوں ثابت ہوتے ہیں۔

ارسطو ان دونوں توام جذبات کو ایک دوسرے کا مدد و معاون شمار کرتا ہے لیکن اس بات کا اچھی طرح اندازہ نہیں کہ وہ ایک دوسرے کے بالکل متضاد ہیں، خوف بنیادی طور پر خود غرضی پر مبنی ہوتا ہے، رحم اصلاً بے غرضی کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ خوف وہ جذبہ ہے جس کا تعلق حفظ ذات کی جبلت سے ہے، اس کے خلاف ہمدردی اور رحم ایک عمرانی جذبہ ہے۔ خوف کی حالت میں ہم خطرے سے بھاگ کر اپنے آپ کو بچاتے ہیں لیکن جذبہ ہمدردی کے ماتحت ہم اپنے آپ کو خطروں میں ڈال کر دوسروں کی جان بچاتے ہیں اور رحم ہمیں اس وقت آتا ہے جب ہم ایسا کرنے سے معذور رہتے ہیں۔ جس قدر خوف زیادہ ہوگا، رحم کم ہوگا۔ جلا جائے گا اور جس قدر رحم زیادہ ہوگا، خوف میں کمی واقع ہوتی چلی جائے گی۔

یہ آخری تضاد ارسطو کے پیش نظر بھی ہے۔ وہ یہ بیان کرتا ہے: ”دہشت ناک

حالات رحم کو بیخ بدین سے اکھاڑ پھینکتے ہیں اور اس کے مخالف جذبے کو فروغ دیتے ہیں۔“

آگے چل کر وہ لکھتا ہے کہ جب ہمارے کسی قریبی عزیز کو کوئی خطرہ لاحق ہو تو ہمیں یوں معلوم ہوتا ہے گویا خود ہم پر وہ حالت طاری ہو رہی ہے اور اس صورت میں ہمارے دل میں رحم کی جگہ دہشت پیدا ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے خطرے میں مبتلا شخص سے جس قدر ہمارا قریبی تعلق ہو گا، اسی قدر خوف میں زیادتی ہوگی اور رحم میں کمی۔ اسی طرح جس قدر تعلق کم ہو گا، اسی قدر خوف کم اور رحم کا جذبہ زیادہ شدید ہو گا۔ جب خطرہ ہماری اپنی ذات کو لاحق ہو، اس وقت رحم کا جذبہ غائب ہو جاتا ہے اور صرف خوف باقی رہ جاتا ہے۔

یہی خطرہ جب کسی افسانوی کردار کو درپیش ہو تو خوف قریب قریب غائب ہو جاتا ہے اور رحم کا جذبہ موجود رہتا ہے۔ ارسطو ہی کے قول کے مطابق ”جس بات سے ہم اپنے لیے خوف زدہ ہوتے ہیں جب دوسرے اس میں مبتلا ہوں تو وہی ہمارے دل میں رحم پیدا کرتی ہے۔“

بولطفا میں ارسطو نے خوف کی تعریف یوں کی ہے کہ یہ وہ جذبہ ہے جو ہمارے دل میں اس وقت برانگیختہ ہوتا ہے جب ہم اپنے ہی جیسے شخص کو مصیبت میں مبتلا دیکھتے ہیں۔ اپنی کتاب ”البلاغہ“ میں اس نے اس بات پر زور دیا ہے کہ ناظرین کو یہ بات محسوس کر ادینا چاہیے کہ درحقیقت وہ خود کسی خطرے میں مبتلا ہیں اور ان کی توجہ اس طرف مبذول کرانی چاہیے کہ یہ خطرہ ان سے زیادہ قوی لوگوں کو پیش آیا اور ان لوگوں کو پیش آ رہا ہے جو انھیں جیسے ہیں۔

اسی بنا پر لیننگ (Lanning) کو یہ گمان گذرا کہ جب ہم ڈرامے کے کسی کردار کو مبتلا کئے رنج و محن دیکھ کر رحم کا احساس کرتے ہیں تو ہمیں اپنے متعلق یہ اندیشہ

تعاقت لاہر

ہوتا ہے کہ کہیں ہم بھی اسی قسم کی صورت حال سے دوچار نہ ہو جائیں۔ لیکن یہ خوف استنباطی ہوتا ہے اور اس قسم کا استنباط ناممکن نہ سمجھا جاوے تاہم عام ناظرین ایسا نہیں کرتے۔ اس کے علاوہ یہ تجویز کہ کرداروں کو بالکل ہم جیسا ہونا چاہیے، ڈرامے کے حدود کو بہت تنگ کر دیتی ہے۔ ڈرامہ کبھی بھی ان حدود میں سمٹ کر نہیں رہا، ایسے بہت سے ڈرامے ہیں جو بے حد المناک ہونے کے باوصف اس بات کا کوئی سراغ نہیں دیتے کہ ان کے مصنفین نے اس قسم کی کوئی کوشش کی ہو۔

ہم میں سے کتنے لوگ ہیں جو یوری بی ڈینر (Euchendener) کی میڈیا (Medea)، الیکٹرا (Electra)، یا اورتس (Orestes) یا شکسپیر کے رچرڈ سوم، میکبتھ یا ایاگوڈ (Agamemnon) کی مثال ہوں؟ چونکہ یہ کردار ہم میں سے اکثر کے مشیل نہیں، اس لحاظ سے ان کے مصائب ہم یہ استنباط نہیں کرتے کہ جو کچھ ان پر ہوتا ہے ہم پر بھی بیٹے گی اور اس لحاظ سے ہمارے لیے خوف زدہ ہونے کا کوئی سبب باقی نہیں رہتا۔ چونکہ المیہ صورت حال نمایاں طور پر رحم انگیز ہوتی ہے اس لحاظ سے ایسے میں خوف کے لیے کوئی جگہ نہیں۔

لیکن اس کے باوجود ذہن میں خوف کے جاگزین ہونے کے اور بھی ذرائع ہو سکتے ہیں؛ اول تو یہ کہ ہماری شخصیت کے کسی حد تک المیہ منظر میں گھل جانا کی وجہ سے آنے والی مصیبت موہوم طور پر ہی سمجھی جائے۔ ہمارے لیے ایک خطرہ بن جاتی ہے۔ دوم یہ کہ انسانی ہمدردی کی بنا پر، ایک متعدی مرض کی طرح ہم اپنے اندر جذبہ خوف محسوس کرنے لگتے ہیں، بالکل ایسے ہی جیسے ایک جانور دوسرے کی وحشت زدہ آواز پر خوف محسوس کرنے لگتا ہے۔ سوم یہ کہ بد نصیب ہیرا اور ہمارے درمیان کم از کم انسانیت کا رشتہ موجود ہوتا ہے اس لیے جو خطرہ اسے درپیش ہے، ہو سکتا ہے کہ اسی طرح ہم سب کو پیش آئے۔ چہاں یہ کہ ہیرا اور ہمارے درمیان انسانی رشتے کے علاوہ دوسری قدریں بھی مشترک ہو سکتی ہیں، بنا بریں

یہ ہمارے خوف کا مزید سبب بن سکتی ہیں۔

عین ممکن ہے کہ تیسری اور چوتھی صورتیں استنباطی ہونے کی وجہ سے ہر وقت موجود نہ ہوں لیکن پہلی اور دوسری کسی نہ کسی حد تک ہر وقت موجود ہوتی ہیں اگرچہ اکثر لوگوں میں جسمانی تغیرات اس قدر غیر محسوس طریقے پر ہوتے ہیں کہ ان کی پہچاننا مشکل ہو جاتا ہے اور دیگر داخلی تاثرات اس درجے مختلف اور کمزور ہوتے ہیں کہ انھیں صحیح معنوں میں خوف سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

بہر حال وہ خوف جو ہم ان مختلف طریقوں پر محسوس کر سکتے ہیں، کبھی بھی اتنا شدید نہیں ہو سکتا جتنا کہ ہم خود خطرے میں مبتلا ہو کر براہ راست محسوس کرتے ہیں۔ یہ اس وجہ سے اور بھی زیادہ کمزور ہو جاتا ہے کہ ایسے کے تمام واقعات حقیقت کی بجائے محض خیالی افسانہ ہوتے ہیں جیسا کہ پچر (Bulchard) لکھتا ہے: "خوف کے جذبے کو جب حقیقی دنیا سے خیالی کائنات میں تبدیل کر دیا جاتا ہے تو اس میں ایک بنیادی تغیر وقوع پذیر ہوتا ہے۔" اس لیے عام حالات میں اگر خوف کو ایک مستقل جذبہ تقسیم کر لیا جائے تب بھی اس کی حیثیت ایک ثانوی اور نیم خوف کے جذبے کی ہوگی۔ یہ خوف کا بڑا دھندلا سا پر تو ہو گا لیکن جیسا کہ بیان ہو چکا ہے، اس سے بچوں کو یا ان پر ان نابالغ کو مستثنیٰ قرار دیا جاسکتا ہے جو ذہنی طور پر ابھی بچے ہی ہیں اور جو حقیقت اور افسانے میں تمیز نہ کرنے کی بنا پر اور اپنی خود پندگی کی وجہ سے خوف کے متعدی مرض کا بڑی جلدی شکار ہو جاتے ہیں۔ ان کے علاوہ کچھ اور مستثنیات بھی گنوائی جاسکتی ہیں مگر جو لوگ خوف کو بڑی شدت سے محسوس کرتے ہوں وہ ایسے کو ایسے کی حیثیت سے تصور میں نہیں لاسکتے۔

اصل نکتہ یہ ہے کہ خوف ہرگز رحم کا مترادف یا اس کے مساوی نہیں۔ یا تو یہ اتنا کمزور ہوتا ہے کہ کسی صورت میں بھی ایک عام داخلی کیفیت کی سطح سے بلند نہیں ہو سکتا، یا خوف کا ایک دھندلا سا پر تو بن کر رہ جاتا ہے۔ ایسے کی تعریف میں اسے رحم کے محدود معاون جذبے

کی حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس کی وجہ پہلی تو یہ ہے کہ رحم ہمیں دوسروں کی حالت پر آتا ہے ایسے میں یہ شرط پوری ہو جاتی ہے۔ خوف بنیادی طور پر ہماری اپنی ذات سے متعلق ہوتا ہے اور المیہ اس شرط کو براہ راست بالکل پورا نہیں کرتا۔ ہم اپنی انا کو غیر انا سے منطبق کر کے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جو دوسروں پر بیت سکتی ہے، اس کے شکار ہم بھی ہو سکتے ہیں خصوصاً اس وقت جب دوسرے ہم ہی جیسے ہوں۔

رحم کا میچ بلا واسطہ ہوتا ہے اور خوف کا بالواسطہ۔ جب ہم کسی المیہ منظر کو دیکھتے ہیں تو ہمیں خوف کا معمولی سا احساس ہوتا ہے لیکن چونکہ یہ خوف کی بالکل ابتدائی صورت ہے اس لیے اسے خوف کہا بھی نہیں جاسکتا، زیادہ سے زیادہ اس کی حیثیت ایک ضمنی یا تھقی جذبے کی ہو سکتی ہے اور عین ممکن ہے کہ کسی وقت بعض اشخاص میں یہ اتنا کمزور ہو کہ اسے نظر انداز کیا جاسکے، اٹھارویں صدی کے المیہ ڈراموں میں یہ تقریباً ناپید ہے۔

پس اگرچہ رحم کو ایسے کا واحد جذبہ قرار نہیں دیا جاسکتا جیسا کہ شلر (Schiller) نے اپنے مضمون (On Tame and Wild) میں کہا ہے تاہم اسے ایسے کا خصوصی جذبہ ضرور کہا جاسکتا ہے۔ خوف کی حیثیت ایک ضمنی جذبے کی ہے، اس کی موجودگی میں رحم کے جذبے کی شدت میں کمی واقع ہو جاتی ہے اور اس لیے برنیز (Bernays) کے الفاظ میں خوف سے نامناسب جذباتیت کے امکانات ختم ہو جاتے ہیں، شاید خوف کا یہی اخلاق مقصد تھا جس کی بنا پر ارسطو نے اسے کچھ زیادہ اہمیت دے دی۔

صرف رحم اور خوف ہی ایسے کے جذبات نہیں بلکہ ان کے علاوہ ایسے میں دیگر جذبات کی کار فرمائی بھی ہو سکتی ہے۔ اس میں معاہمت کا احساس بھی موجود ہو سکتا ہے جس پر ہینگل نے بہت زور دیا ہے یا کنارہ کشی جسے شوپن ہاؤر نے بڑی اہمیت دی ہے۔ علاوہ ازیں حقائق اشیاء کے اور اک میں ناکامی کی بنا پر حیرت کا احساس

بھی ہو سکتا ہے، شاعرانہ عدل (Poetic Justice) پر مسرت بھی ہو سکتی ہے۔
مصائب کے باوصف اور کمزوریوں کے باوجود ہیرہ کی عظمت پر تختین کا احساس بھی ہو سکتا
ہے جیسا کہ اوتھیلو کے اختتام پر یا کوریولانس (Coriolanus) کے آخر میں یا
قلو پٹرہ کی موت پر ہم ان احساسات سے دوچار ہوتے ہیں یا جس طرح کورڈیلیا کی
ناگماں موت پر ہمیں رنج کا احساس ہوتا ہے یا عام ڈراموں کی مانند جنسی کشش کی موجودگی
محبت کے جذبے کو پیدا کرتی ہے۔

ایسے کو ایک جذباتی مسئلہ قرار دینے میں ارسطو بالکل سچ بجانب ہے لیکن خوف
کے جذبے کو رحم کا ہم باہر ٹھرانے اور دوسرے جذبات کو نظر انداز کرنے میں اس نے
ٹھوکر کھائی ہے۔

اب تک ہم نے ایسے کے مقصد کے صرف ایک پہلو سے بحث کی یعنی یہ کہ اس کا
تعلق دم اور خوف کے جذبات سے ہے۔ اب ہم اس کے ایک دوسرے پہلو کا جائزہ
لیتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ المیہ ان جذبات کی تہذیب و تنقیح کا کام کرتا ہے۔

اپنی کتاب "سیاسیات" میں ارسطو نے یہ وعدہ کیا تھا کہ وہ اپنی کتاب "بوطیقا"
میں تہذیب و تنقیح جذبات (Ethica Politica) پر زیادہ وضاحت سے بحث
کرے گا لیکن "بوطیقا" میں جس طرح وہ آج ہمارے سامنے ہے یہ وعدہ وفا
نہیں ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ گزشتہ صدیوں میں اس لفظ کے مفہوم کے بارے میں برابر
ایک تاریخی مباحثہ جاری رہا۔ جن لوگوں نے اس بحث میں حصہ لیا ان میں کورنیلیس
(Cornelius)، راسین (Racine)، لیننگ، ہیگل، شوپن ہاؤر،
گیٹے اور برنیز جیسے مشاہیر کے نام بھی موجود ہیں۔ تھوڑے بہت فرق کے ساتھ لفظ
کی تفسیر کے کوئی ستر مقام ہم بیان کیے گئے ہیں۔

بر حال اس بات پر سب متفق ہیں کہ اس تنقیح و تہذیب میں کچھ نہ کچھ تسکین ضرور

حاصل ہوتی ہے لیکن یہ تسکین کیوں کر حاصل ہوتی ہے؟ اس مسئلے میں اختلاف آراء واقع ہوتا ہے۔ ہر حال تام تا دلیلیں اور تشریحات تین حصوں میں منقسم کی جاتی ہیں :

۱۔ مذہبی تزکیہ۔

۲۔ طبی اصلاح۔

۳۔ اخلاقی تزکیہ۔

پچرنے بجا کہ ہے کہ ارسطو کی کتاب "سیاسیات" کی ایک عبارت سے تہذیب جذبات کا مفہوم بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ نعمات مقدسہ کے ذریعے روح انسانی کو مذہبی جوش سے جو نجات حاصل ہوتی ہے، اسے ایسے کی تہذیب و ترقی جذبات کے برابر نہیں تو مماثل قرار دیا گیا ہے۔ ایسے جذبات کی تہذیب و ترقی اگرچہ مذہبی جوش کے تزکیے کے مشابہ تو ہے لیکن تزکیہ مذہبی اور یہ تہذیب و ترقی جذبات ایک ہی چیز نہیں ہیں۔ اور اخلاقی اور تعلیمی اصلاح کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ ارسطو خود طبی نعموں کی اصلاحی حیثیت اور ان کی تعلیمی اور تفریحی قدر و قیمت میں تفریق کرتا ہے۔

پس اصلاح کا صرف طبی مفہوم باقی رہ جاتا ہے اور ارسطو کی مراد بھی بنیادی طور پر ہی مفہوم ہے لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ جذبات کی اصلاح و طبی مفہوم سے کیا مراد ہے خود ارسطو نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ بعض انسانوں میں جوش، ولولہ یا خوف و رحم کے جذبات بہت قوی ہوتے ہیں اور جس طرح نعمات مقدسہ کے ذریعے بعض لوگوں کے مذہبی جوش کو فروغ دیا جاتا ہے اور یوں معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ بالکل پاک ہو گئے ہوں یا جتنے انہیں شفا حاصل ہو گئی ہو، بالکل اسی طرح خوف و رحم سے متاثر ہونے والے لوگ اور جذباتی طبیعت کے حامل بھی کی ایک طرح سے تہذیب اور اصلاح ہو جاتی ہے^{۱۱} کے دل کا غبار بھٹ جاتا ہے اور انہیں فرحت محسوس ہوتی ہے۔ پچرنے اس عبارت کی یوں وضاحت کی ہے :

”جو لوگ رحم اور خوف سے متاثر ہو سکتے ہیں، ان کے اور عموماً جذباتی طبیعت والے انسانوں کے تجربات ایک ہی نوعیت کے ہوتے ہیں..... ان سب کی کسی نہ کسی طرح سے تہذیب و تہذیب ہوتی ہے اور انہیں ایک فرحت بخش سکون کا احساس ہوتا ہے۔“

پس ”بوطبقاً“ میں جذباتی اصلاح یا تہذیب کے لفظ کی موجودہ تشریح نہ ہونے کی بنا پر اب ”سیاسیات“ کی یہ تشریح ہی ہمارے لیے مشعل ہدایت ہے اور یہ خیال بالکل وہی ہے جو ہمیں افلاطون کے ”قوانین“ (Republic) میں ملتے ہیں جس میں اس نے یہ بتایا ہے کہ جس طرح مذہبی سرمستی کا علاج جوشیلے نعروں کی ایک دھن سے ہو سکتا ہے اور جس طرح گود میں جھلکانے اور لوریوں کے ذریعے سے بچوں کی بے قراری سکون میں تبدیل ہو جاتی ہے اور نیند کا غلبہ ہونے لگتا ہے، اسی طرح اس خوف کو جس نے اندر ہی اندر کوئی غلط صورت اختیار کر لی ہو، خارجی قہج کے ذریعے ہلکا اور دھیمایا جاسکتا ہے۔

ارسطو تمام جذباتی تجربات کو جن میں المیہ بھی شامل ہے، اس دائرے میں لے آیا ہے اس لیے برنیز کی طرح ہم یہ بات یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ ایسے کے سلسلے میں جذبات کی اصلاح و تہذیب ارسطو کی مراد شدید اور دافر جذبات کی فرحت بخش انخلاء اور تسکین ہے اور اس کے ساتھ ہی ہمیں بچر، برنیز اور سائیکس (Sander) کی ہم نوائی کرنا پڑتی ہے کہ اس طرح نہ صرف انسان کو خوف و رحم کے جذبات کی شدت سے نجات مل جاتی ہے بلکہ خود یہ جذبات بھی درد اور ہیجان کے اثرات سے پاک ہو جاتے ہیں۔ جس طرح پرانے زمانے میں یہ رواج تھا کہ جسم سے تھوڑا سا خون نکلوا دینے کے بعد یہ فرض کر لیا جاتا تھا کہ خون کا باقی حصہ پاک ہو گیا ہے اور جسمانی صحت بحال ہو گئی ہے، اسی طرح دافر جذبات کے انخلاء سے باقی ماندہ جذباتی رجحان بھی مذہب اور مرفع ہو جاتا ہے اور دماغی صحت بحال ہو جاتی ہے۔ اس لحاظ سے خوف و رحم کے جذبات کی تہذیب اور

ثقافت لاہور

اصلاح سے نفس انسانی کی اصلاح ہی مراد نہیں بلکہ ان جذبات کی اپنی صفائی اور اپنا تزکیہ بھی اس میں شامل ہے۔ خوف سے متعلق ہونے کی وجہ سے رحم کا جذبہ رنگ اور اندھی جذباتیت سے محفوظ رہتا ہے اور رحم سے متعلق ہونے کی بنا پر جذبہ خوف خود غرضی اور اس مہیب دہشت سے جو ذاتی خطرے کی حالت میں پیدا ہوتی ہے محفوظ ہو جاتا ہے۔

گو جذباتی اصلاح سے ارسطو کی مراد یہی طبی مفہوم تھا لیکن اس کے اس مفہوم اور اس کے تعلیمی، اصلاحی اور تفریحی مفہام میں مذکورہ امتیاز کے باوجود اس نے اخلاقی مفہوم کو بالکل خارج نہیں کیا: جذبات کو ان کی مناسب حالت میں لے آنا گویا اعتدال و میان روی کے اخلاقی اصول کے دائرے میں لانے کے مترادف ہے۔ اس کے علاوہ جذبات کی تہذیب و تنقیح اور ان کی اصلاح کو ایسے کا مقصد یا اس کی اصل وجہ اور غرض و غایت کہا جاتا ہے، اور اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ نفس انسانی پر اس کے اخلاقی اثر کو تسلیم کر لیا گیا ہے۔

فرق صرف اتنا ہے کہ یہ مقصد و عظم و نصیحت کی بجائے بلا واسطہ طور پر وافر جذباتی رجحانات کی تہذیب و تنقیح کے ذریعے صحت کو بحال کر کے حاصل کیا جاتا ہے۔

پس ارسطو کے نزدیک ایسے کا مقصد عارضی اور مصنوعی جذبات پیدا کر کے ان کی غیر ضروری طاقت کے ازالے کے ذریعے نفس کو مسکون بخشتا، جذبات کی اصلاح کرنا اور اس طرح تماشائی کے ذہن میں ایک صحت مند اور اخلاقی حیثیت سے ایک مستحسن کیفیت پیدا کرنا ہے۔

اگرچہ لفظ اصلاح کے مفہوم کے متعلق لوگوں میں کافی اختلاف رائے ہے لیکن پھر بھی ارسطو کا یہ نظریہ کہ ایسے کا مقصد جذبات کی اصلاح ہے،

عام طور پر ہر زمانے میں مانا گیا ہے لیکن آج کل کچھ لوگوں نے اس کی صداقت کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی ہے۔ مثلاً لوکس (مصنوعہ) سوال کرتا ہے،
 ”کی کوئی شخص جو ارسطو کا رشیدانی نہیں ہے، بحیثیت کی کے ساتھ یہ دلیل پیش کر سکتا ہے کہ ہم محض زائد جذبات سے چھٹکارا پانے کے لیے ہیڈ ٹک قدر کرتے ہیں یا محض اس لیے ہیں اس کی قدر کرنا چاہیے۔“
 آگے چل کر وہ لکھتا ہے،

”لوگ دوسروں کو خوش کرنے کے لیے لکھتے ہیں یا انہیں متاثر کرنے کے لیے یا اس لیے لکھتے ہیں کہ بغیر لکھے وہ رہ نہیں سکتے لیکن اصلاح کی خاطر وہ کبھی نہیں لکھتے۔“

اس تنقید میں لوکس نے صریحاً ایلے کے مقصد کو اس کے مصنف یا مفکر کے مقصد کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے مگر ساتھ ہی ساتھ ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ارسطو نے مصنف کو یہ ہدایت دے کر کہ رحم و خوف کے جذبات اس طرح اور اس طرح پیدا کرنے چاہئیں، خود یہ جھگڑا کھڑا کیا ہے۔

المیہ لکھنا ایک فن ہے اور یہ فن دوسروں کو خوش کرنے یا انہیں متاثر کرنے یا روپیہ پیدا کرنے کے فن سے مختلف ہے اور جیسا کہ افلاطون نے ڈھائی ہزار سال پہلے کہا تھا ایک شخص بیک وقت دو فنون کا عالم اور عامل ہو سکتا ہے لیکن ایک فن کے نتائج کو دوسرے فن کے نتائج میں کبھی خلط ملط نہیں کرنا چاہیے۔ ایک طبیب اپنی شفا بخشی کے فن سے دوسروں کو تندرستی بخشتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ کمانے کے فن سے روپیہ کماتا ہے اور ”ہر فن اپنا اپنا کام کرتا ہے“ روپے کے اعتبار سے طبیب کا مقصد دولت جمع کرنا ہو سکتا ہے لیکن اس کی شفا بخشی کے فن کا تندرستی کے علاوہ اور کوئی مقصد نہیں۔

ارسطو کے نزدیک ایسے کام منصب یا اس کا فطری مقصد جذبات کی اصلاح کرنا ہے، بالکل اسی طرح گروس (Gross) کے نزدیک کھیل کود کا مقصد جیل کردار کے طریقوں کی مشق کرنا ہے۔ جیلی کردار کے مختلف مظاہر کی مشق کرنا کھیل کا مقصد تو ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ کھیل کود میں مشغول بچوں کا بھی یہی مقصد ہے۔ ممکن ہے کہ بچے اپنی تعریف کے لیے یا انعام حاصل کرنے کے لیے کھیل کھیلتے ہوں یا یونہی کھیلتے ہوں لیکن یہ مقصد کھیل کود کے حیاتیاتی مقصد سے بالکل مختلف ہے۔

یہی بات ایسے پر بھی صادق آتی ہے۔ اگر ایسے کام مقصد جذبات کی اصلاح کرنا ہے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ یہی اس کے مصنف کا بھی شعوری مقصد ہے۔ مصنف کا ایک بیرونی مقصد دوسروں کو خوش کرنا یا انہیں متاثر کرنا یا ملامت کرنا ہو سکتا ہے اور اگر وہ ایک بڑا فن کار ہے تو اس کے مقصد کے حصول میں وہ کامیاب بھی ہو گا۔ لیکن اگر ایسے کام اپنا بھی کوئی خاص مقصد ہے تو مصنف کے شعوری اور ارادی مقاصد کے حصول کے باوجود وہ اپنے ذاتی مقصد کو ظاہر کیے بغیر نہیں رہے گا۔

یہی مثال تماشائیوں پر بھی صادق آتی ہے۔ تماشائیوں یا اداکاروں کا مقصد تفریح، مطالعہ، تعریف یا برائی ہو سکتا ہے لیکن اس سے ایسے کے مقصد میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ اسی طرح ممکن ہے کہ اپنے کو یا اپنی محبوبہ کو خوش کرنے کے لیے یا محض وعدہ پورا کرنے کے لیے آپ تحفہ جاسیں لیکن جو المیہ آپ وہاں دیکھتے ہیں اس کا یا بالعموم ایسے کا ان میں سے کوئی مقصد نہیں ہوتا۔ اگر آپ محض دل بہلانے کے لیے کوئی المیہ ڈراما دیکھیں تو بھی آپ کے علم کے بغیر مقید جذبات کو آزاد کر کے وہ اپنا مقصد حاصل کر ہی لیتا ہے، اور اس طرح آپ کے دل میں ایک صحت مند سکون پیدا کر دیتا ہے۔

حال ہی میں ہمالیوں کیس نے اپنے فاضلانہ مقالے ”شاعری، فرد اور سوسائٹی“ میں اصلاح کے طبی نظریے کی اس بنا پر تنقید کی ہے کہ وہ اتندرست آدمی کو نہیں دی جاتی

بلکہ اس شخص کو دی جاتی ہے جو پہلے ہی سے کسی مرض میں مبتلا ہو۔ اس کے برخلاف المیہ کسی ایسے مرض کو اچھا نہیں کرتا جو پہلے ہی سے موجود ہو بلکہ اچھا کرنے کے لیے پہلے وہ اس مرض کو پیدا کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسے کی اصلاح کی نوعیت بالکل نیکے کی طرح ہے جو ہمیشہ تندرست آدمی کے دکایا جاتا ہے اور جو اس مرض کے مشابہ ہے جس کا کہ وہ علاج ہے، ایک رد عمل پیدا کرتا ہے اور یہ رد عمل ایسا ہے جو تندرست آدمی میں مصنوعی طریقے سے اس لیے پیدا کیا جاتا ہے کہ وہ اسے اور زیادہ تندرست بنادے تاکہ جذبات کے اتار چڑھاؤ کا مقابلہ زیادہ اچھی طرح کر سکے۔

لیکن ہالیوں کبیر کہتے ہیں کہ ”یہ دلیل بے کار ہے کیونکہ اس سے یہ حقیقت نظر انداز ہو جاتی ہے کہ اس قسم کے تجربات سے ہم لطف اندوز بھی ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے دوا سے صرف دوا کی خاطر کوئی بھی خوش نہیں ہوتا۔“ لیکن اس رد جواب سے تو صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ محض ”اصلاح“ سے ایسے کی مسرت کی وضاحت نہیں ہوتی نہ کہ یہ کہ وہ تجربہ سرے سے اصلاحی ہوتا ہی نہیں۔

اس کے علاوہ اس نظریے کو ہالیوں کبیر اس بنا پر مسترد کرتے ہیں کہ انھیں شبہ ہے کہ ایسے سے جو جذبات پیدا ہوتے ہیں، وہ اسی تجربے کے دوران میں پورے طریقے سے خارج ہو جاتے ہیں۔ یقیناً وہ پورے طور پر خارج نہیں ہوتے لیکن اصلاح کا نظریہ ان کے مکمل اخراج کا دعویٰ ہی کب کرتا ہے؟ وہ تو صرف ان کے جزوی اخراج پر زور دیتا ہے۔

اس قسم کی تنقید اس نظریے کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتی۔ المیہ میں جذباتی اصلاح کو جگہ دے کہ دراصل ارسطو نے ایک زیر دست حقیقت کا اظہار کیا ہے گو میرے خیال میں اس نے اس حقیقت کو پورے طور پر اچھا کر نہیں کیا۔ اس سوال کے اور بھی بہت سے پہلو ہیں جن میں سے صرف ایک پر اس نے روشنی ڈالی ہے۔ ذہن کی صفائی اور جذبات

لغات لاهور

کی اصلاح اور اس طریقے سے صحت کی بحالی ایسے حقائق ہیں جن سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ ایسے کے تماشائیوں کو زائد جذبات سے جس قسم کی نجات ملتی ہے، وہ ایسی ہی ہے جیسے کہ بوڑھے آدمی بہت سے غم جھیل کر اندھی جذباتیت اور موت کے بے جا خوف سے آزاد ہو جاتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جذباتی اصلاح پر زور دے کر ارسطو نے فنون لطیفہ کے نظریے میں ایک غیر فانی اضافہ کیا ہے، لیکن اس حقیقت کو کہ تماشائی کے جذبات کی اصلاح سے پہلے ایسے سے خود فنی کار کے جذبات اور ہیجان کی اصلاح ہوتی ہے، اس نے بہت حد تک نظر انداز کر دیا ہے۔

انسان کچھ پوشیدہ قوتیں لے کر پیدا ہوتا ہے جو اپنے آپ کو حسی ہیجانات کی شکل میں ظاہر کرتی ہیں۔ یہی ہیجانات تمام ذہنی زندگی کے محرک اجزا ہیں اور ان میں سے ہر ہیجان کا ایک مخصوص جذبہ ہوتا ہے۔ جذباتی رنگ لیے ہوئے طاقت پیدا کرنے والی یہ تمام صلاحیتیں اور ان سے پیدا شدہ ضمنی صلاحیتیں کوئی نہ کوئی فطری مقصد لیے ہوتی ہیں، اور اپنے حامل کو اس مقصد کے حصول کے لیے برابر ترغیب دیتی رہتی ہیں۔

لیکن ان مقاصد کے حصول میں ہمیشہ کامیابی نہیں ہوا کرتی ہے۔ ہم ایک ایسی دنیا میں رہتے ہیں جہاں آئے دن ہماری خواہشات اور آرزوؤں کی راہ میں ناقابل عبور رکاوٹیں حائل ہوتی ہیں اور اس لیے مجبوراً ہمیں ان کو دبانا پڑتا ہے۔ ہیجانات اور ان سے متعلق جذبات اور خواہشات کو اس طرح مارنے یا دبانے سے ذہنی بیماریاں پیدا ہو سکتی ہیں، یہی نہیں بلکہ ان لوگوں میں بھی جو تمام عمر ذہنی طور پر تندرست رہتے ہیں حسرتوں اور دبی آرزوؤں کا ایک بہت بڑا ذخیرہ موجود ہوتا ہے۔ صرف سپاہی یا بچوں ہی کے لیے یہ ضروری نہیں کہ خوف کو چھپا کر وہ اپنے کو بے باور ظاہر کریں بلکہ ہم میں سے ہر ایک شخص کو ایسا کرنا پڑتا ہے۔ اکثر ہم خوف محسوس کرتے ہیں یا ہمیں غصہ آتا ہے یا کوئی چیز

ہیں اپنی طرف کھینچتی ہے یا کسی چیز سے ہم کراہیت محسوس کرتے ہیں لیکن سماجی روایات ہمیں ان جذبات کو اشاروں اور کنایوں میں بھی ظاہر کرنے کی اجازت نہیں دیتیں۔ کبھی کبھی کسی نہ کسی وجہ سے ہمیں محبت، نفرت، خوف، غصہ، تحسین، تحقیر، عزم و ہمت وغیرہ کے جذبات کو دبانا پڑتا ہے۔ اگر نفسیاتی تحلیل میں کچھ صداقت ہے تو یہ دے ہوئے رجحانات کبھی مرتے نہیں۔ شعوری حیثیت سے وہ اپنا کام کرنا ضرور چھوڑ دیتے ہیں لیکن رہتے ہیں وہ ہمارے اندر ہی اور ہمارے ہر فعل کی راہ متعین کرتے ہیں اور جیسا کہ برگساں نے کہا ہے :

”ہم اپنے پورے ماضی سے جس میں روح کا بنیادی میدان بھی شامل ہے، متاثر ہو کر کوئی خواہش، ارادہ یا عمل کرتے ہیں۔ ہمارا ماضی۔۔۔ ایک رجحان کی صورت میں محسوس کیا جاتا ہے۔“

یہ دے ہوئے رجحانات جمع ہوتے رہتے ہیں اور جمع شدہ خیالات کی طرح مختلف بیرونی اثرات کے ماتحت مختلف طریقوں سے ہمیں فکر و عمل کی ترغیب دیتے رہتے ہیں، اور اگر انہیں اپنے اظہار کا کوئی صحت مند ذریعہ نہیں ملتا تو وہ ذہنی امراض کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔

علامہ اظہار کے علاوہ جن میں ماحول کی رکاوٹیں حائل ہو سکتی ہیں، قدرت نے ان رجحانات کے اظہار کے لیے جو دوسرے صحت مند ذرائع فراہم کیے ہیں، وہ خواب، بیداری کے خواب اور فنون لطیفہ ہیں۔

خواب ارسطو کے نزدیک سونے والے کا ایک نفسی عمل ہے۔ شعور اور خارجی مہیجات جو مسلسل ہمارے حواس پر مسلط رہتے ہیں، رات کے وقت ان کی گرفت نسبتاً ڈھیلی پڑ جاتی ہے اس لیے دے ہوئے رجحانات جو دن بھر خوابیدہ رہتے ہیں، رات کو جاگ پڑتے ہیں اور بھیس بدل کر خواب کی صورت میں اپنے آپ کو

ثقافت لاہور

ظاہر کرتے ہیں جیسا کہ ایڈنگٹن بروس (Addington Bruce) اور میری ڈی مین سین (Marie de Manneime) نے کہا ہے: "سونا شعور کے آرام کا وقت ہے اور خواب وہ ذہنی تضاد پر ہیں جو سونے والے کی اندر زندگی کا آئینہ ہوتی ہیں۔" فرائڈ کی رائے میں سب نہیں تو زیادہ تر خوابوں سے ہماری دلی ہوئی خواہشات کی تسکین ہوتی ہے اور یونگ (Jung) کے نزدیک خواب "تفانی" فائنات کی شکل میں لاشعوری طاقتوں کی کارگزاریاں ہیں جن خواہشات، خیالات اور رجحانات کی تسکین شعوری زندگی میں نہیں ہوتی وہ سوتے وقت بروئے کار آ جاتے ہیں۔

بیداری کے خواب رات کے خوابوں سے مختلف ہوتے ہیں کیونکہ اس صورت میں خواب دیکھنے والا بیدار ہوتا ہے اور خوب جانتا ہے کہ وہ خواب نہیں دیکھ رہا ہے بلکہ سوچ رہا ہے۔ پھر بھی خوابوں سے وہ اس بات میں مشابہ ہوتے ہیں کہ ان سے بھی ہمارے ہیجانات اور جذباتی رجحانات کا اظہار ہوتا ہے اور اس طرح وہ بھی نفسی تناؤ کو دور کر کے تسکین پہنچانے کا فطری ذریعہ ہیں۔

خوابوں کی طرح بچوں کی خیالی تصاویر بھی بدلے ہوئے روپ میں ان کے پوشیدہ محرکات اور ہیجانات یعنی خوف، حفظ خودی، جذبہ خود نمائی وغیرہ کو ظاہر کرتی ہیں۔ جس طرح بچوں کے کھیل ان کی جبلتوں کے اظہار کی مخصوص شکلیں ہیں اسی طرح ان کی خیالی آرائی بھی ان کے دبے ہوئے رجحانات کی مخصوص شکلیں ہیں۔ کھیل کو دو تیز جبلتوں کا پیش خیمہ ہے اور خیالی آرائی میں ان کے خون شدہ ہیجانات، جذبات اور آرزوؤں کی ایک ہلکی سی جھلک دکھائی دیتی ہے۔

دونوں افعال ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن دونوں ہی سے ان کے اندرونی ہیجانات کا اخراج و اظہار ہوتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ پہلا فعل دیکھیل کو اور جبلتوں کی

پوری نشوونما سے پہلے صادر ہوتا ہے اور دوسرا فعل ان کے ابھرنے اور وباویہ کے بعد ظہور میں آتا ہے۔

بچوں کی طرح بالغوں کی خیال آرائی بھی ان کے پوشیدہ رجحانات کا مظہر اور جیسا کہ فرائڈ نے کہا ہے یہ وہ تلافیانہ صورت ہے جس سے ہمارے وہ بطلان جو عارضی یا دائمی طور پر ترک کر دیے گئے ہوں، ایک مرتبہ پھر زندہ ہو جاتے ہیں! طرح بھیس بدل کر اپنی تکمیل کو پہنچتے ہیں۔ ”خیالوں کی شغف آلود دنیا انسانیت کے قائم ہے اور ہر تشنہ روح مدد اور ہمدردی کے لیے اسی کی جانب نگران ہے۔“ خوابوں اور بیداری کے خوابوں کے علاوہ ہمارے دبے ہوئے راز کے اظہار کا دوسرا ذریعہ فنون لطیفہ بھی ہیں۔ نطشے کی رائے میں خواب جھایا پیش جیہ ہیں۔ فرائڈ کے نزدیک ”بیداری کے خواب شاعرانہ تخلیق کا خام مواد فرائڈ کا خیال ہے کہ فن کی نوعیت بیداری کے خوابوں کی سی ہے اور یونگ میں بیداری کے خوابوں کی نوعیت فن کی سی ہے۔ لیکن اس کے باوجود دونوں متفق ہیں کہ خیال آرائی اور فن کی تشکیل دونوں ہی ہماری لاشعوری طاقتوں اور کے تلافیانہ اعمال ہیں۔

تنہائی حیالی تصاویر اور فنی تصور دونوں ہی کے لیے مفید ہے کیوں کہ میں خارجی دباؤ کم سے کم ہوتا ہے اور انسان اپنے دل کی دنیا کا اچھی طرح جائز ہے۔ بیداری کے خوابوں اور فنی تخلیق دونوں میں کسی بوسے ہوئے یا پڑھے ہو کسی دیکھے ہوئے رنگ یا کسی سنی ہوئی آواز سے خیال آفرینی کے ذریعے نفس اند گرائیوں کی پوشیدہ باتیں نت نئی شکلوں میں منظر عام پر آجاتی ہیں جو ایک صورت (بیداری کے خواب) میں علامتوں اور دوسری صورت (فنی تخلیق) میں تشبیہوں، ار اور تمثیلوں سے مزین ہوتی ہیں۔

بہر حال فن کار کی جبلی ضروریات ایک عام آدمی کی بہ نسبت زیادہ نشید ہوتی ہیں خواہ انھیں پورا کرنے کے مواقع اسے کم ہی حاصل ہوں۔ اس کے علاوہ فن کار کے معاملے میں شعوری کوشش لا شعوری رجحانات کا ساتھ دیتی ہے۔ اسی سے اس کے خیالات میں رنگینی اور زور پیدا ہوتا ہے، یہی اس کے خیالات کو لفظوں، سرروں اور پتھروں میں سمودینے کا ضامن ہے اور اسی سے اس کے فن پاروں میں تسلسل اور ربط قائم رہتا ہے۔

جو کچھ دوسرے فن کاروں کے متعلق کہا گیا ہے، وہی شاعر پر بھی صادق آتا ہے یعنی اس صورت میں بھی نفس کی گراہیوں کی پوشیدہ باتیں سطح پر آجاتی ہیں جو شعوری ارادوں سے تقویت پا کر اور تمام جمع شدہ خیالات کو اپنے رنگ میں رنگ کر نظم کا جامہ پہن لیتی ہیں۔ کیبل (Kibble) کے نظریہ شاعری کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر لاک (Dr. Lock) نے اپنی کتاب ”کیبل کی سوانح حیات“ (Biography of Kibble) میں لکھا ہے ”شاعری دراصل..... شاعروں کے لیے وجہ تسکین ہے جو دافر جذبات کو سکون بخشتی ہے، یہ ان احساسات کی ترجمانی کرتی ہے جو اپنے اظہار کے لیے برسرِ پیکار رہتے ہیں لیکن زیادہ عمیق ہونے کی وجہ سے جن کی مکمل ترجمانی نہیں ہو سکتی اور عام بول چال کی زبان میں تو ان کا اظہار ہو ہی نہیں سکتا۔“

شاعری اور فنون لطیفہ کی طرح المیہ ڈراما بھی شاعر کے دبے ہوئے ہیجانات اور جذبات کے اظہار کا ایک ذریعہ ہے۔ اس کے رجحانات محبت، تحقین، ہمدردی، خود ستائی، تجسس، غصہ، خوف وغیرہ اس کے شعروں کی مدد سے المیہ عوامل اور الم رسیدہ افراد مثلاً دیوتاؤں، بھوتوں، بادشاہوں، راہبوں، سپاہیوں، ملاحوں اور قاتل مرد عورتوں کی شکل میں اور زندگی کی ناسمجگی کرنے والے مختلف مناظر کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔

اگر اس کے رجحانات اور دبی ہوئی خواہشات کا شعوری زندگی میں تلافیانہ

اخراج نہ ہوا اور نفس کا شعوری حصہ ان کا ساتھ نہ دے تو دبے ہوئے غم کی طرح وہ مجھ نفسی بیماریوں مثلاً غیر ارادی طور پر جسم کے کسی حصے کو حرکت دینا، مالخولیا، پریشان خیالی، بھکی پن، جبری حرکات، دہسے، غریب نظر اور اسی قسم کے دوسرے امراض کی صورت اختیار کر لیتے ہیں، پس اگر شاعر شاعر نہ ہوتے تو پاکل ہوتے۔

خوابوں، بیماری کے خوابوں اور عام فن کی طرح شاعری نیم شعوری صلاحیتوں اور رجحانات کی مفید طاقت کو آزاد کر کے اس قسم کے ہلکے نتائج کے امکان کو ختم کر دیتی ہے اور نفس کو ان تمام باتوں سے جو بیماری کا ذریعہ بن سکتی ہیں، بالکل پاک کر دیتی ہے پس شاعری کی نوعیت اصلاحی ہے۔ ہدیوں پہلے فیثاغورث نے موسیقی کے متعلق کہا تھا کہ اس سے روح کی تیقح و اصلاح ہوتی ہے اور جو کچھ اس نے موسیقی کے متعلق کہا ہے، وہ شاعری اور تمام فنون لطیفہ کے متعلق بھی صحیح ہے۔

یہی بات المیہ پر بھی صادق آتی ہے اور اس لیے اسطونے المیہ کو جو اس کے نزدیک اعلیٰ ترین صنف شاعری ہے، اصلاحی قرار دینے میں کوئی غلطی نہیں کی۔ رحم، خوف، اور دوسرے جذبات جو المیہ سے پیدا ہوتے ہیں، وہ کچھ بنیادی صلاحیتوں اور اکتسابی رجحانات کی جان ہوتے ہیں اور المیہ میں ان صلاحیتوں اور رجحانات کے اظہار سے مصنف کا نفس بالکل پاک و صاف ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ ان کی زیادتی اور شدت کو دور کر کے جذباتی رنگ لیے ہوئے ہیجانات کی بھی اصلاح کرتا ہے، پس جذباتی اصلاح کے فقدان سے شاعر کا ذہنی اختلال میں مبتلا ہو جانا یقینی ہے۔

جذباتی اصلاح کی شغائی اہمیت ہی وجہ سے نفسی تحلیل کے ماہرین نے ذہنی امراض کے علاج کے لیے وہ طریقہ وضع کیا ہے جسے اصطلاح میں آزاد تلامزم کے ذریعے جذباتی اصلاح کا طریقہ کہتے ہیں۔ اس علاج میں پہلے مریض کو کامل سکون اور آرام کے ساتھ بٹھا دیا جاتا ہے اور اس کے ذہن کو سوچنے کی پوری آزادی دی جاتی ہے اور اس سے کہا جاتا

ثقافت لاہور

ہے کہ اچھا یا بُرا جو خیال بھی اس کے ذہن میں پیدا ہو، اسے وہ من و عن بیان کر دے۔ جو لفظ یا واقعہ اس کی ذہنی الجھن سے قریبی تعلق رکھتا ہے، اسے بیان کرتے ہوئے وہ بھٹکتا ہے۔

اس رویے سے نفسی تحلیل کے ماہر کو مریض کی نفسی الجھن کا سراغ مل جاتا ہے جسے وہ اپنی ہمدردانہ اور مشفقانہ گفتگو کے ذریعے کرید کرید کر منظر عام پر لے آتا ہے جیسا کہ وہیلر نے کہا ہے۔ "اس گفتگو کا مقصد ہمیشہ دہرا ہوتا ہے: مریض کو اپنے دل کا بوجھ ہلکا کرنے کی ترغیب دینا اور اسے اپنی کیفیت سے اچھی طرح روشناس کرانا۔ پہلے کا نتیجہ ایک مفید اثر ہے جسے اصطلاح میں جذباتی اصلاح کہتے ہیں اور دوسرے میں مریض کے لیے مختلف مقاصد کا تعین کر کے اس مہیاں کے اعادے کو روک دیا جاتا ہے۔"

بر حال جیسا کہ یونگ نے کہا ہے کہ محض جذباتی اصلاح سے شفا حاصل نہیں ہوتی، اعصابی مریض میں دبے ہوئے مہجانات تقریباً مکمل طور پر شعور سے منقطع ہوتے ہیں اور محض تنقید اس انقطاع کو دور کرنے کے لیے کافی نہیں۔ اس کے لیے طبیب اور مریض کے درمیان ایک ایسے ذہنی رابطے اور مفاہمت پیدا کرنے کی ضرورت ہے جس سے طبیب نفسی الجھن کو ابھار کر سامنے لا سکے اور ایسے ذہنی رابطے کو پیدا کرنے کے لیے طبیب میں صبر و تحمل اور اعلیٰ تحلیلی صلاحیت کا ہونا بے حد ضروری ہے۔

عام صحت مند لوگوں اور غیر معمولی ذہانت رکھنے والے اشخاص کی صورت میں طبیب کو کسی خارجی امداد کے ذریعے سے نفسی الجھن کو اس طرح کریدنے اور ٹٹولنے کی ضرورت نہیں پڑتی، محض جذباتی اصلاح ہی سے وہ ذہنی خلفشار دور ہو جاتا ہے جو فطری اور دیگر مہجانات کو عام طور پر دبانے سے پیدا ہوتا ہے۔

آرٹ "آزاد تلامذہ کے ذریعے جذباتی اصلاح کے طریقے" کے ہر دو مقاصد کو پورا کرتا ہے۔ اولاً فن کار کو اس کے ذریعے اپنے مفید احساسات کا اظہار کر کے اپنے

دل کا بوجھ ہلکا کرنے کا موقع ملتا ہے اور ثانیاً کسی حد تک یہ اسے اپنی حالت سے اچھی طرح روشناس بھی کراتا ہے۔ اول الذکر کو پہلے پہل پوری طرح تسلیم کرنے کا سرا اور سطو کے سر ہے اور آخر الذکر کا مہیگل کے سر۔ مہیگل لکھتا ہے،

”تھوڑے ہی غور و خوض کے بعد یہ بات ہم پر واضح ہو جاتی ہے کہ آرٹ کا مقصد جذبات کی شدت کو کم کرنے کی صلاحیت میں پوشیدہ ہے اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ آرٹ ہمارے تخیل کے لیے جذبات کی شبیہ اتارنے ہی تک محدود ہے تو اگرچہ اس طرح اس میں مبالغے کا ہونا ضروری ہے لیکن پھر بھی اس میں ایک طرح سے جذبات کی شدت میں تخفیف موجود ہوتی ہے کیوں کہ اس طریقے سے اب انسان کو کم از کم اس بات کا پتا لگتا ہے کہ وہ کیا لکھا۔ اب پہلی مرتبہ اس نے اپنے ہیجانوں اور جبلتوں کے متعلق سوچنا شروع کیا ہے ورنہ پہلے تو وہ ان پر جلدی سے ایک طائرانہ نظر ڈالتا ہوا گزر جاتا تھا، اب وہ انہیں خارجی حیثیت سے دیکھتا ہے اور جو نئی وہ خارجی حیثیت سے سامنے آتے ہیں، وہ ان سے بچھٹکا رہا پانے کی کوشش کرتا ہے۔

سانٹا مائا (Santayana) جب یہ کہتا ہے ”کوئی حالت بھی اتنی ہیبت ناک نہیں ہوتی کہ ذہن جمالیاتی تسکین کی خاطر دم بھر ٹھہر کر غور و خوض کرے اور اس کی ہیبت میں کوئی کمی واقع نہ ہو“ تو دراصل وہ فن کے ذریعہ قاری یا تماشا کی جذباتی اصلاح کے اسی پہلو کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

پرجوش ہیجانات کی جذباتی اصلاح سے خود شاعر کو بہت ہی سکون اور آرام ملتا ہے انسانی فطرت کا یہ ایک مسئلہ قانون ہے کہ کسی بھی رجحان یا قوت کا اپنے مقصد کے حصول کے لیے بروئے کار آنا ہمیں خوش گوار معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح فن لطیف اور بیداری کے خوابوں میں خیالی طور پر جب یہ رجحانات یا قوتیں حصول مقصد کے لیے کوشاں ہوتی ہیں تو اس سے بھی ہمیں ایک خوش گوار تسکین حاصل ہوتی ہے جیسے کہ اردو کے مشہور مشنوی نگار میر حسن نے

کہا ہے :

خدا حسرت پیاں سے نکلا دل کا کانا زباں سے نکلا
شعر کہنے سے شاعر کے دل کا بوجھ ہلکا ہو جاتا ہے، نظم لکھنے سے وقتی طور پر اسے تمام ذہنی کش مکشوں سے نجات مل جاتی ہے، کسی شبیہ یا تصور کو مکمل کرنے اور معروضی جامہ پہنانے میں شاعر کے تمام ہیجانات کو مربوط اظہار کا ایک موقع ملتا ہے اور اس سے نمایاں طور پر مسرت بھی حاصل ہوتی ہے۔ تصور یا شبیہ کو مکمل کرتے وقت عالم ریاضی یا ماہر طبیعیات کی طرح اس کی حالت پر سکون نہیں ہوتی، شعر کہتے وقت اس کے جذبات میں ایک ہیجان پیدا ہوتا ہے لیکن یہ ہیجان بالآخر سکون اور آرام میں بدل جاتا ہے۔

جس طرح یہ نظریہ عام شاعری اور آرٹ کے متعلق صحیح ہے اسی طرح ایلیس کے متعلق بھی یہ بالکل درست ہے۔ ایلیس لکھنے سے مصنف کا سارا ذہنی خلفشار دور ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ایلیس کے مخصوص جذبات انفرادی طور پر ناخوش گوار ہوتے ہیں لیکن ایک ساتھ مل کر جب ان کا اظہار ہوتا ہے تو ان کی تلخی اور ناخوش گواری بہت کچھ کم ہو جاتی ہے، اس کے احساسات غم و خوشی کا ایک عجیب و غریب مرکب ہوتے ہیں۔ شبیہ نے ایلیس کے ان ہی جذبات کے حیاتی اظہار کے تجربے کے متعلق لکھا ہے،

”ہمارے سب سے شیریں اور سہانے گیت انتہائی غم اور دکھ سے بھرپور ہوتے ہیں۔“

ایلیس جذبات کے مربوط اظہار سے شاعر کے ذہن کو ایک خاص قسم کا سکون، ایک عجیب طمانیت اور ایک انوکھی لذت حاصل ہوتی ہے۔ نپٹے کی اصطلاح میں ایلیس ڈائیونسی (Dionysian) جوش و خروش ایالوکی خوانی تصاویر کا روپ بھر کر دھیمادہ ہلکا پڑ جاتا ہے اور اس طرح ڈائیونسی سس کا خلقی درد دکھ کم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ میں پہلے کہ چکا ہوں، ایلیس سے پہلے تو مصنف کے جذبات کی اصلاح ہوتی

ہے اور بعد میں قارئین و ناظرین کے جذبات کی۔ یہ ضرور ہے کہ موخر الذکر صرف اسی صورت میں ڈرامے سے لطف اندوز ہو سکتے ہیں جب کہ ان کی ذہنی ساخت بھی مصنف کی ذہنی ساخت سے مشابہ ہو۔ جو چیز ایسے کی تخلیق کے لیے ضروری ہے، وہی اس کے دوبارہ احیا کے لیے بھی ضروری ہے جیسا کہ کروچے (Croce) نے کہا ہے،

”فطری ذہانت — یعنی تخلیقی قوت اور ذوق سلیم یعنی وہ قوت جو اچھے برے کا فیصلہ کرتی ہے۔ — ان دونوں میں حقیقی تطابق ہونا لازمی ہے۔ مطالعے کے دوران میں ہماری اور شاعر کی روح ایک ہی ہوتی ہے اور دونوں میں کامل یکسانیت پیدا ہو جاتی ہے۔“

ایسے کی تخلیق سے شاعر کے جذبات کی اصلاح ہوتی ہے جن میں قابل ذکر مہیت اور رحم کے جذبات ہیں۔ ایسے کے اثر کا انحصار جیسا کہ ارسطو کا خیال ہے، ہمارے اور مہیت وہ بیرونی کے درمیان مشابہت پر نہیں ہوتا۔ تجزیہ و تحلیل کے آخری نتیجے میں اس کی وجہ یہی ظاہر ہوتی ہے کہ اس کا مصنف ہماری ہی طرح ہے، پڑھنے والے میں اس کا دوبارہ احیا اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ اس میں بھی یہی ہیجانات پیدا ہوں اور اس کو بھی اسی قسم کے جذباتی اخراج کا تجربہ ہو جو مصنف کو ہوتا ہے۔ شعر کی تخلیق میں شاعر کے ہیجانات بالواسطہ اپنا مقصد پورا کر لیتے ہیں اور پڑھنے کی صورت میں پڑھنے والے کے ہیجانات کا بھی مقصد پورا ہوتا ہے۔

جس طرح پہلی صورت میں مقصد کے بالواسطہ پورا ہونے سے سکون و آرام ملتا ہے اسی طرح دوسری صورت میں بھی سکون و آرام ملتا ہے۔ ہیجان پر ہیجان پیدا ہوتا ہے اور خارج ہو جاتا ہے، جذبات پر جذبات برانگیختہ ہوتے ہیں اور ان کی اصلاح ہوتی ہے اور گہری توجہ کے باوجود ہمیں سکون و آرام کا احساس ہوتا ہے جیسا کہ بوچر نے کہا ہے:

”ڈرامہ ان جہلتوں کے اظہار کا ایک بے ضرر اور خوش گو اور طریقہ ہے جو اپنی تسکین کے لیے کوشاں ہیں اور جو حقیقی زندگی کی بہ نسبت زیادہ آزادی سے یہاں تسکین پذیر ہوتی ہیں۔ محض جذبات جو حقیقی زندگی سے ہم یہاں اپنے ساتھ لاتے ہیں، مصنوعی طور پر برانگیختہ ہوتے ہیں اور وہ یا کم از کم ان کے ہیجان خیز عناصر خارج ہو جاتے ہیں اور جذبات کے اخراج کے بعد اس طرح ایک ”خوش گو اور سکون کی صورت میں جذباتی اصلاح بھی ہو جاتی ہے۔“

ارسطو کا نظریہ شاعری افلاطون کے نظریے سے بالکل متضاد ہے۔ افلاطون کے نزدیک شاعری جذبات کی پرورش کرتی ہے، ان کی اصلاح نہیں کرتی، لہذا مارنے کے بجائے وہ انھیں غذا بہم پہنچاتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ شاعری جذبات کو لہجہ کا نہیں مارتی بلکہ ایک حد تک وہ غذا بھی بہم پہنچاتی ہے کیوں کہ عارضی طور پر وہ جذبات کو ابھارتی بھی ہے لیکن صحیح معنوں میں پیاس بجھانا، لہجہ کو رفع کرنا یا کسی اور اشتہا کی تسکین کرنا اسے غذا بہم پہنچانے کے مترادف نہیں، غذا تو دراصل جسم کو ملتی ہے نہ کہ اشتہائے متعلقہ کو۔ فطری ہیجانات اور خواہشات کے اظہار یا ان کی تسکین سے ہر صورت میں غذا تو جسمانی صحت ہی کو ملتی ہے۔

شاعر کی خواہشات اور جذبات میں محذور ڈمی ویر کے لیے ہیجان ضرور پیدا ہوتا ہے لیکن یہ ہیجان ہی ان کی موت کا باعث ہے۔ جس طرح کھانے سے لہجہ کو رفع ہو جاتی ہے اور پانی پینے سے پیاس بجھ جاتی ہے اسی طرح فن کار کی تخلیق اور ناقد کی تنقید سے ان کے اپنے ہیجانات اور خواہشات کا لہجہ زور کم ہو جاتا ہے جو ان کی روحانی صحت میں اضافہ کرتی ہے۔

جمال پرستوں اور فن کاروں میں وہ تقانیوں کی سی سطحی جذباتیت نہیں ہوتی۔ میل ڈرامے پڑھ کر ان پر کبھی وجد یا حال کی کیفیت نہیں طاری ہوتی۔ فن سے جذباتیت کم اور

رقت قلب دور ہو جاتی ہے لیکن جہاں فن سے جذباتیت کم ہو جاتی ہے، حس لطیف سے اس سے اضافہ ہو جاتا ہے۔ جذباتیت اور حس لطیف میں بہت فرق ہے اور افلاطو اسی فرق کو سمجھنے میں ناکام رہا ہے۔ جذباتی لوگوں کے برعکس حس لطیف رکھنے والے اشخاص مشوخ رنگوں سے کبھی متاثر نہیں ہوتے، سادہ لوح شخص تو اونچی اور بے سری موسیقی کی رو میں بہہ جاتا ہے لیکن ماہر موسیقی کی سماعت پر یہ بھدے نغمے گراں گزر سکتے ہیں۔

عام لوگوں کی طرح شاعر یا ادبی نقاد بھونڈے جذبات یا پرانے اور فرسودہ خیالات کے اظہار پر کبھی خوش نہیں ہوتا۔ جذبات کے صرف نازک اور لطیف پہلو ہی جو عوام دسترس سے باہر ہوتے ہیں، اس کی روح کے تاروں کو پھیرتے ہیں۔ جو چیز اس روح کے ایک نئے تار کو پھیراتی ہے یعنی ایک مخفی ہیجان کو ابھارتی ہے، وہی اس کے فن کو بھی اپیل کرتی ہے لہذا المیہ مصنف اور قاری کے لیے صحت کا سرچشمہ ہی نہیں بلکہ اس سے نفاست اور لطافت کو بھی تقویت پہنچتی ہے۔

پس ایسے کے ذریعے جذبات کی اصلاح ایک ناقابل تردید حقیقت ہے اور ارسطو نے اس حقیقت کو اجاگر کر کے ایک زبردست علمی خدمت انجام دی ہے، اس سلسلے میں اس نے اپنے پیشروؤں کے نظریے میں بڑا اضافہ کیا ہے۔ بہر حال اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ارسطو نے جذبات کی اصلاح کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، وہ حرف آخر کی حیثیت رکھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کا نظریہ بہت زیادہ دور رس نہیں۔ یہ کہنے میں وہ بالکل حق بجانب ہے کہ ایسے کے ذریعے قاری اور تماشائی کے رحم و خوف کے جذبات کی اصلاح ہوتی ہے لیکن اس نے مصنف سے اس کے کو قلمی نظر انداز کر دیا ہے۔ بے شک ایسے سے قاری اور تماشائی کے جذبات کی اصلاح ہوتی ہے لیکن مسئلہ تو محض ایک ثانوی حیثیت رکھتا ہے، اس سے زیادہ اہم حقیقت یہ ہے

نعماتِ امیر

ایسے سے سبک پہلے خود مصنف کے جذباتی رنگ لیے ہوئے ہیجانات اور رجحانات کی اصلاح ہوتی ہے۔

علامہ ازیں حبیب کہ میں پہلے کہ چکا ہوں، ارسطو نے جذباتی اصلاح کے اس پہلو پر غور نہیں کیا جس کو بعد میں ہیگل نے اجاگر کیا ہے۔ یعنی جذبات کی تسکین و تخفیف میں خود غور و غوض کی اہمیت۔

اس کے علاوہ ارسطو نے شاعر کو چند مخصوص طریقوں سے رحم اور خوف کے جذبات ابھارنے کا مشورہ دینے میں بھی غلطی کی ہے۔ فلسفی کو ایسے اور ایسے کے مصنفوں کے مطالعے کا حق ضرور پہنچتا ہے لیکن اسی قسم کے مشورے دینا اس کے دائرہ عمل سے باہر ہے۔ فن کسی بھی خارجی قانون کا پابند نہیں ہوتا، وہ مطلقاً آزاد ہوتا ہے۔ اظہار کوئی بھی اسلوب اختیار کر سکتا ہے، خارجی حیثیت سے کوئی خاص اسلوب اس کے لیے مقرر نہیں کیا جاسکتا۔

فن جیسا کہ ہیگل نے کہا ہے ”اپنے دور انحطاط کے سوا کبھی خارجی قانون اور اصول کی پابندی نہیں کرتا۔“ یہ فن کار کے نظریہ قدر اور اس کے انجام اور اس سے متعلق خود اس کے اپنے رد عمل کو ظاہر کرتا ہے۔ قاری کو متاثر کرتے یا اور کسی خارجی مقصد کے لیے اسے پیش نہیں کیا جاتا۔

فن کار کی ایک برجستہ وجہ ساختہ فعلیت ہے اور اس کا مقصد اپنی ذات تکمیل کے سوا کچھ نہیں۔ یہ قدر اور غیر قدر کے ساتھ اس کے تصادم کا پیکر ہے جسے ماحر کا ذہن اپنے رنگ میں رنگ کر خارجی حیثیت بخشتا ہے، اس طرح خود اپنے لیے ہوئے ہیجانات اور خواہشات کا علانیہ اظہار کرتا ہے اور خود اپنی فعلیت کے میں بھی اضافہ کرتا ہے۔

ایسے کا مقصد جذبات کی اصلاح صرف اسی حد تک کسی ذی روح ہستی کے عمل

کو با مقصد کہا جاسکتا ہے۔ اس کا ایک فطری مقصد ہوتا ہے لیکن اس مقصد کو حاصل کرنا ایسے کے مصنف کا فرض نہیں۔ اس کے پیش نظر شعوری مقصد نہیں ہوتا، خود بخود اسے المیاتی وجدان ہوتا ہے اور خود بخود غیر اختیاری طور پر اس کی تنظیم کر کے وہ اسے ایک خارجی شکل دے دیتا ہے اور اس طرح اپنے جذبات کی اصلاح کر لیتا ہے۔

ان تمام خامیوں کے باوجود اسطو کے نظریۃ المیہ نے انسانی تاریخ میں پہلی بار کم از کم ایک بڑی صداقت کو تسلیم کیا ہے اور وہ یہ کہ فن سے جذبات کی اصلاح ہوتی ہے۔

شعر اور ابہام

جا پانی شاعر کا نا کو کا ایک شعر ملاحظہ ہو :

اس را، کے تمام خطوط دھندلے پڑ جاتے ہیں

جس پر ہر پڑی ہو اور کوئی انسان نہ چلا ہو !

ظاہری معنی تو فطرت کی ایک تصویر ہے مگر اشاراتی معنی یہ ہیں کہ میری زندگی کے تمام مدد و خال کسی کی سر و مہری اور بے توجہی کی وجہ سے معدوم ہو گئے ہیں اور میرے سفر زندگی کا کوئی صاف نشان باقی نہیں رہا۔

ایک اور جا پانی شاعر ٹسور ایو کی کا ایک بند لیجیے :

پانی میں بسیرا کیے ہوئے چاند کا عکس میری انگلیوں سے لپٹا ہوا ہے ،

میرے دل میں سوال اٹھتا ہے کہ ان سایوں کی دنیا میں وہ ہے بھی یا نہیں

وہ تھا بھی یا نہیں !

ظاہری معنی تو ایک دلکش منظر فطرت کی تصویر ہے ، شاعر پانی میں انگلیاں چلا رہا ہے جس سے چاند کا عکس ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا ہے اور شبہ ہونے لگا ہے کہ وہ عکس وہاں تھا بھی یا نہیں لیکن اشاراتی معنی یہ ہیں کہ شاعر موت کے وقت اپنی گزشتہ زندگی پر نظر ڈالتا ہے اور کہتا ہے کہ زندگی ایسی بے حقیقت ہے جیسے چاند کا عکس جو پانی میں پڑ رہا ہو اور انسان اسے پکڑنے کی کوشش کرے تو وہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر انگلیوں میں الجھنے لگے اور شبہ ہونے لگے کہ وہ عکس موجود بھی تھا یا نہیں !

افکارِ شریف

حسن

در شحاتِ فکر میاں محمد شریف ایم۔ اے آکسن، ڈار کڑا دارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور،

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے تو کہاں ملا مجھے کب ملا

مجھے بھاگتی تیری کیا ادا کہ اسیرِ دام، سدا رہا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

کبھی شکلِ شفقتِ مادر سی کبھی بن کے شمع میں روشنی

کبھی ہو کے چاند کی چاندنی میرے دل کو تو نے لبھایا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

کبھی کولوں کی صدا تھا تو کبھی قمریوں کی نوا تھا تو

جو ہزارِ زمر زمرہ ما تھا تو کبھی بھیرویں تھا ملا تھا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

کبھی نور ہو کے جھلک دیا کبھی تار ابن کے پھٹک دیا

کبھی غنچہ ہو کے چٹک دیا کبھی طیر بن کے چٹک دیا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

تھا خرامِ سرو و کنارِ جو جو گلوں میں بیٹھا تو رنگِ بو

جو اڑا تو بن کے نوائے کو میں ہزار بار سنا کیا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

رُخ ماہِ جبین میں حیا بنا کسی سنگِ دل میں حفا بنا

کسی نازنین کی ادا بنا دلِ عاشقاں میں وفا بنا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

کسیں رخ سے پردہ اٹھایا کسیں بسے نغمہ سنا دیا

کسیں زد پہ دل کبھی آگیا تو نگاہ کا تیر چلا دیا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

کبھی برق بن کے چمک گیا جو کمر بنا تو لچک گیا

کبھی ہو کے چالِ مٹک گیا دل زار تھا کہ پیراک گیا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

کسی گل سے گفت و شنید میں دم یاسِ شکلِ امید میں

لبِ لعلِ گوں کی مکید میں مجھے تو نے کیسا مزا دیا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

تو سحاب بن کے برس گیا مری کشتِ دل کو ہر اکیا

کبھی برق بن کے جلادیا کبھی نور تھا کبھی نار تھا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

کبھی دردِ بن کے سوا ہوا غم ورنجِ واہ و بکا ہوا

کسی غم زدہ کی دعا ہوا تو شکستِ دل کی صدا ہوا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

تو ہی غزنوی تھا ایاز تھا تو ہی ناز تھا تو نیا ز تھا
تو ہی سوز تھا تو ہی ساز تھا تو ہی حسن و عشق کا راز تھا
مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

تو چین میں گل کبھی خار تھا دم نے تھا بانگ ہزار تھا
تو خزاں تھا فصل بہار تھا تو جہاں میں لیل و نہار تھا
مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

تو جہاں کے راگ کا ساز تھا تو عدم میں ہست کا راز تھا
تو عجیب شعبہ ہاں تھا کہ طلسم و ہر بنا دیا
مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

ایک بے کس کی موت پر !!

مرنے والے یہ بے بسی تیری
 کاش تو کچھ باغ میں مرتا
 نالہ اٹھتا زبانِ سوسن سے
 دل میں لالہ کے داغ ہو جاتا
 نقش پر آبدیدہ گل ہوتے
 گر یہ سامانی سحر ہوتی !
 گر سیہ پوش شام غم ہوتی
 بلبلیں تیری فوج خواں ہوتیں
 صحن گلشن میں شور و غل ہوتا
 قمریاں سرور پر صندوبر پر
 تیرے ماتم میں فوج گر ہوتیں
 بھنورا ہر سو ہوا میں اڑا کر
 اشک حسرت بکھیرتا جاتا
 برگ گل سے بندتے تیرا کفن
 ہائے اس درجہ بے کسی تیری
 جاں فدائے جہان بو کرتا
 چشمِ زرگس سے اشکِ خوں گرتے
 غنچہ سرگرم کاغذ ہو جاتا
 جیب و داماں ویدہ گل ہوتے
 پاک دامانی سحر ہوتی
 گریباں شبنم سپیدہ دم ہوتی
 خونِ دل سے گد فشال ہوتیں
 شورِ مہنگامہ قیامت سا
 بامِ شمشاد و فرشِ اذخر پر
 محو زار می بچشمِ تڑپ ہوتیں
 ہین کر ماتمی سیہ چادر !
 ہین ماتم میں چھیرا تاکیا کیا
 مل کے پڑھتے جنازہ ہر جہن

فرش گل پر تجھے لٹا دیتے اور تھپک کر تجھے ملا دیتے
چاندنی چادر ضیا ہوتی ترے مرقد پہ کیا فضا ہوتی
طا کران ہوا اڑا کرتے تیرے بالیں پہ فاتحہ پڑھتے
کوئی جگنو چراغ ہو جاتا
تو جو محو چراغ ہو جاتا

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سر نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جاسکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطہ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصورِ اہم حیات کی مین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دینِ فراروسے دیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقاء نے حیات کی پوری پوری نگہداشت موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز ذہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی کھلی ہوئی جوگت میں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیالات آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک فرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

مطبوعات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حکمتِ روحی: مولانا جلال الدین دہلوی کے افکار و نظریات کی علمائے تشریح۔ قیمت ۳۰ روپے۔
تشبیہاتِ روحی: اس میں بہت تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ روحی سائنسِ فطرت و دلکش تشبیہوں

سے کام لے کر فلسفہ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت ۸ روپے
اسلام کا نظریہ حیات: خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب 'اسلامک آئیڈیالوجی' کا ترجمہ قیمت ۸ روپے

مولانا محمد حنیف ندوی

مسئلہ اجتہاد: قرآن، سنت، اجماع، تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر

قیمت ۲ روپے

افکار غزالی: امام غزالی کے شاہکار 'احیاء العلوم' کی تھیں اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۵۰ روپے
سرگزشت غزالی: امام غزالی کی 'النقد' کا اردو ترجمہ۔ قیمت ۳ روپے۔

تعلیمات غزالی: امام غزالی کی بے نظیر تصنیف 'احیاء' کے مطالب کی آزاد اور توضیحی تھیں قیمت ۱۰ روپے
افکار ابن خلدون: عمرانیات اور فلسفہ تاریخ کے امام اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی

علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ قیمت ۲۵ روپے

قیمت اخباری کاغذ ۴ روپے۔ سفید ورق

عقلیات ابن تیمیہ

قیمت ۱۵۰ روپے۔

مکتوب برنی

مولانا محمد جعفر پھلواری

اسلام وین آسان: حضور اکرم کے فرمان کے مطابق دین آسان ہی چیز ہے۔ اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی

ہے۔ قیمت ۳ روپے۔

مقام سنت: وحی، حدیث، اتباع سنت، مسائل حدیث، اطاعت رسولؐ۔ اس کتاب میں ان تمام

مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے

انتخاب حدیث: احادیث کا انتخاب۔ قیمت ۵ روپے

گستان حدیث:

پیغمبر انسانیت:

اسلام اور موسیقی، اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے۔ قیمت ۲۶۵ روپے

ازدواجی زندگی کے قانونی تجاویز: قیمت ۱۲۵ روپے

مسئلہ تعدد ازدواج: قیمت ۱۷۵ روپے تحدید نسل: قیمت ۷۵ روپے

اجتماعی مسائل: ہر دور کے لیے اجتماع اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سر نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲۱۵ روپے
زیر دستوں کی آقائی: مصنف کے مشہور مفکر و ادیب علامہ حسین کی معرکہ آرا کتاب "الوعد الحق" کا اردو ترجمہ۔ قیمت ۳۶۵ روپے۔

الغفری: یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن طغیثی کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۲۵ روپے
اسلام اور فطرت: قیمت ۲۲۵ روپے

بشیر احمد ڈار ایم۔ اے۔

حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق: اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ۱۶ روپے۔

تاریخ تصوف: اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲۲۵ روپے۔

مولانا رئیس احمد جعفری

اسلام اور رواداری: قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ قیمت حصہ اول ۲۵ روپے۔ حصہ دوم ۱۵۰ روپے۔

سیاست شریعہ: سیاست شریعہ میں قرآن حدیث، آثار اور روایات صحیح کی روشنی میں اسلامی حکومت کی تشریح قیمت ۵ روپے۔

اسلام میں عدل و احسان: قرآن پاک اور احادیث نبوی سے مدلل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہانے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کمال تک اپنا یا ہے۔ ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ قیمت ۶۵۰ روپے

تاریخ دولتِ فاطمیہ؛
شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے۔ —————
قیمت اجنبی کاغذ ۱۱ روپے۔ سفید ۱۲ روپے

تاریخ جمہوریت: جمہوریت کی مکمل تاریخ۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے لی۔ ایہ آئرس کے نصاب میں اعلیٰ قیمت پر
انڈونیشیا: انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ اس کتاب کے مطالعہ سے نظروں کے
سامنے آجاتا ہے۔ قیمت قسم اول ۱۰ روپے۔ قسم دوم ۷ روپے

سرسید اور اصلاحِ معاشرہ: معاشری اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کمال تک کامیاب ہوا۔ یہ ہے مؤرخ
کتاب قیمت ۲۵ روپے

پاکستانی مسلمانوں کے رسوم و رواج: قیمت اجنبی کاغذ ۵۰ روپے۔ سفید کاغذ ۶۰ روپے
○ اسلام کی بنیادی حقیقتیں: اس کتاب میں ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر
بحث کی ہے قیمت ۲ روپے۔ محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیق ادارہ) ————— اسلام اور مذاہب
عالم: مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ قیمت ۵۰ روپے ○ اسلام میں حیثیتِ نسواں: قیمت
۳۰ روپے ○ اسلام کا نظریہ اخلاق: قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تقویٰ اور ان کی تشریح
قیمت ۲ روپے ○ اسلام کا نظریہ تاریخ: قرآن کے پیش کردہ اصولی تاریخ صرف موشگوشہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ
موجودہ قوموں کے لیے بھی سمیرت افروز ہیں۔ قیمت ۲۵ روپے ○ اسلام کا معاشرتی نظریہ: قیمت ۱۵ روپے
○ دینِ فطرت: دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے قیمت ۱۵ روپے
○ عقائد و اعمال: عقیدہ، اہمیت اور نوعیت کی بحث۔ قیمت ۱۵ روپے ○ مقامِ انسانیت:

خواجہ عبداللہ اشتر (سابق رفیق ادارہ) ————— مذاہبِ اسلامیہ: مسلمانوں کے مختلف مذاہب
اور فرقوں کا تفصیلی بیان ان کے بائبلوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث قیمت ۷۶ روپے ○ بیدل: قیمت ۵۰ روپے

- اسلام اور حقوق انسانی: قیمت ۵۰ روپے ○ اسلام میں حریت، مساوات اور اخلاق: قیمت ۱۲۵ روپے۔ محمد رفیع الدین (سابق رفیق ادارہ) — قرآن اور علم جدید: قیمت ۶۱۵۰ روپے ○ اسلام کا نظریہ تعلیم: قیمت ۵۰ روپے۔ دیگر تصانیف — ○ تہذیب تمدن اسلامی: (رشید اختر ندوی) قیمت حصہ اول ۱۶ روپے۔ حصہ دوم ۵۰ روپے۔ حصہ سوم ۷ روپے ○ مسلم ثقافت ہندوستان میں: (عبدالجید سالک) قیمت ۱۲ روپے ○ مائٹر لاہور (سید دانش فز) کا قیمت ۴ روپے۔ ○ مسلمانوں کے سیاسی افکار (رشید احمد) قیمت ۵، ۵۰ روپے ○ اقبال کا نظریہ اخلاق (سید احمد رفیق) قیمت جلد ۲ روپے۔ غیر جلد ۳ روپے ○ مسئلہ زمین اور اسلام (شیخ محمد احمد) قیمت ۱۲۵ روپے ○ سکھ مسلم تاریخ (ابوالامان اترسری) قیمت ۳۱۵۰ روپے ○ گرنٹھ صاحب اور اسلام (ابوالامان اترسری) قیمت ۶۱۵۰ روپے ○ اسلام اور تعمیر شخصیت (عبدالرشید) قیمت ۴۵۰ روپے ○ اسلامی اصول صحت (غفل کریم فارانی) قیمت ۳۵۰ روپے تراجم — طب العرب (علیم علی احمد نیر واسطی) ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب حسین مدنی، کترجمہ مع تشریحات و تنقیدات قیمت ۵۵ روپے ○ ملفوظات رومی (عبدالرشید بتم) یہ کتاب مولانا جمال الدین رومی کی "فیہ ما فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے قیمت ۱۲۵ روپے ○ حیات محمد (ابوبیجی امام خاں نوشہروی) معر کے پکاؤں روزگار انشا پر واز محمد حسین میگل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ قیمت ۲۲۵۰ روپے ○ فقہ اعظم (ابوبیجی امام خاں نوشہروی) یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحب کی تالیف "رسالہ در مذہب فاروق اعظم" کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۴۵۰ روپے ○ تاریخ تعلیم و تربیت اسلامیہ (محمد حسین زبیری) ڈاکٹر احمد شبلی معری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی حدیث مسلمانوں کے تعلیمی احوال کی مفصل تاریخ ہے۔ قیمت ۷ روپے ○ مجموعہ تفاسیر ابومسلم اصفہانی (رفیع اللہ۔ سید نصیر شاہ) قیمت ۳۱۵۰ روپے ○ موسیقی کی شرعی حیثیت (رفیع اللہ۔ سید نصیر شاہ) قیمت ۲ روپے۔

انگریزی کتب کی فہرست صفحہ ۷۲ پر ملاحظہ ہو

سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

- About Iqbal and His Thought** by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. iv, 116. Rs. 5.00
- Islamic and Educational Studies** by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. iv, 126. Rs. 5.00
- Studies in Aesthetics** by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. xii, 219. Rs. 10.00
- National Integration and Other Essays** by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. iv, 153. Rs. 6.00
- Islamic Ideology** by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. xxiv, 350. Rs. 12.00
- Islam and Communism** by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. xii, 263. Rs. 10.00
- Metaphysics of Rumi** by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. viii, 157. Rs. 3.75
- Life and Work of Rumi** by *Afzal Iqbal*. Revised edition. Demy 8vo., pp. xv, 196. Rs. 10
- Fundamental Human Rights** by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. 17. Rs. 0.75
- Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan** by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. viii, 304. Rs. 10.00
- Qur'anic Ethics**. by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. iv, 75. Rs. 2.50
- Iqbal's Gulshan-i-Raz-i-Jadid** by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. x, 77. Rs. 3.00
- Development of Islamic State and Society** by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. viii, 415. Rs. 12.00
- Women in Islam** by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. vii, 182. Rs. 7.00
- Islam and Theocracy** by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. 47. Rs. 1.75
- Diplomacy in Islam** by *Afzal Iqbal*. Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00
- Muhammad the Educator** by *Robert L. Gulick, Jr.* Demy 8vo., pp. 117. Rs. 4.25
- Some Aspects of Islamic Culture** by *Dr. S. M. Yusuf*. Royal 8vo., pp. iv, 48. Rs. 2.50
- Pilgrimage of Eternity**, Eng. tr. of *Iqbal's Javid Namah* by *Mahmud Ahmad*. Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00
- Key to the Door** by *Capt. Tariq Safina Pearce*. Royal 8vo., p. xii, 158. Rs. 7.50; Cheap edition: Rs. 4.50
- Fallacy of Marxism** by *Dr. Muhammad Rafiuddin*. Demy 8vo., pp. iv, 44. Rs. 1.
- Islam in Africa** by *Professor Mahmud Brelvi*. Royal 8vo., pp. xxxvi, 653. Rs. 22.50

NEW DELHI-25

ALIA ISLAMIA

ثقافت لاہور

صفر المظفر ۱۳۸۶ (جون ۱۹۶۶)

جلد ۱۵ ————— شماره ۶

ادارہ تحریر

مدیر اعلیٰ

مدیر

رئیس احمد جعفری

ادراکین

محمد حنیف ندوی

محمد سعید شیخ

شاہد حسین رزاقی

محمد حفیز پھلواروی

مآلات: چھ روپے ————— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

مقالہ افتتاحیہ

- ۳ "الٹ الٹ" نئی تاریخی کہانی رئیس احمد جعفری

مقالات

- ۷ نبی کریمؐ اور اصلاح معاشرہ محمد حلام الدین شریفی
- ۱۶ فاروق اعظمؓ - عہد آفرین شخصیت عبدالکریم ٹر
- احوال و سوانح

- ۲۷ حضرت جعفر طیارؓ محمد احسن خاں ندوی

- ۳۳ حضرت سعد بن معاذ حضرت جعفر طیارؓ

فکر و نظر

- ۴۱ اخلاق ابراہیم ابوسعہ

- ۴۸ مکتوبات مخدوم الملک سید شمیم احمد
- ۶۷ شعرا و سخن جد العزیز خالد
- ۶۹ حضرت نجیب کی شہادت د-۱-ج
- نقد و نظر

مقام اشاعت

مطبوعہ

ناشر

مولانا شرف محمد اربک ریٹری، دینی محمدی پریس، لاہور ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب بھٹا لاہور

ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور

”اٹوٹ انگ“ کی تاریخی کہانی

کشمیر پر بھارت جب اقتدار کا دعویٰ کرتا ہے تو جہز ل ڈیگال یا دُ اُجاتے ہیں۔ دوسری جنگ عظیم کے دوران میں سامراجی ذہنیت بدستور قائم تھی۔ مسٹر چرچل نے ایوان عام میں ایک مرتبہ برطانوی مقبوضات کی آزادی و خود مختاری کے سلسلے میں تقریر کرتے ہوئے فرمایا تھا،

”میں ملک عظیم کی حکومت کا دیوالہ ٹکالنے کے لیے وزیر اعظم نہیں بنا ہوں۔“

جہز ل ڈیگال لندن میں ہجرت کی زندگی بسر کر رہے تھے، ادمان کے ساتھ فرانس کی حکومت بھی جلا وطنی کے شب و روز بسر کر رہی تھی۔ لیکن جب ان فرانسیسی مقبوضات کے بارے میں سوال کیا جاتا تھا تو نہایت اطمینان سے وہ شخص جس کے وطن پر ہٹلر کی فوجیں قابض تھیں جواب دیتا تھا،

”فرانس اپنے مقبوضات سے دست کش نہیں ہو سکتا۔“

ہالینڈ کی حکومت بھی انڈونیشیا کے بارے میں — جس پر جاپان قابض تھا — صاف الفاظ میں اپنے مقبوضات کو اپنا ئے رکھنے پر مصر تھی۔ بلجیم کے شاہ لیوپولڈ جومنی کی تاخت و تاراج سے ہراساں اور مسراسیمہ ہو کر لندن میں اپنی ”حکومت“ سمیت قیام فرما تھے، لیکن اگر ان کے افریقی مقبوضات کی آزادی کے بارے میں کوئی گستاخ سوال کر بیٹھتا تھا تو بڑے کڑے تیور سے جواب دیتے تھے،

”واہیات سوالات ہیں یہ!“

یہی حال دوسری سامراجی حکومتوں کا بھی تھا۔

لیکن دوسری جنگ عظیم کے اختتام کے بعد حالات نے تیزی سے پلٹا دکھایا، اور محکوم اقوام کا حق خود ارادیت میثاق اوقیانوس (ایٹلانٹک چارٹر) کے ذریعہ سب کو تسلیم کرنا پڑا۔ اگرچہ یہ عمل تدریجی مراحل سے گزرا، یعنی ایسا نہیں ہوا کہ تمام محکوم ممالک دفعۃً آزاد ہو گئے ہوں، لیکن بہر حال اصول تسلیم کر لیا گیا، اور اس پر مست رومی سے سہی، عمل درآمد شروع ہو گیا۔ برطانیہ، مالدیڈ، طنجیم، اور دوسرے سامراجی ممالک رفتہ رفتہ اپنے مقبوضات و مفتوحات سے دست بردار ہوتے گئے۔

باؤل نامخواستہ فرانس کو بھی اس پالیسی پر عمل کرنا پڑا۔

شام اور لبنان سے فرانس کی بالادستی اور حاکمیت ختم ہو گئی، مشرق بعید کے مقبوضات کو بھی، جنہیں وہ کبچہ سے لگائے ہوئے تھے اسے بھجونا پڑا۔ مراکش اور تیونس کو محدود درجہ بے ادبی کے ساتھ اور طرح طرح کی پابندیوں کے ساتھ بہر حال اس نے آزادی کا پروانہ عطا کیا۔

لیکن الجزائر کا معاملہ جب بھی اٹھایا گیا فرانس کی ہر حکومت نے، اور جنرل ڈیگال نے بھی اپنے پہلے دور فرمانروائی میں صاف، واضح اور غیر مشتبہ الفاظ میں اعلان کر دیا کہ الجزائر کی آزادی یا حق خود ارادیت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس لیے کہ وہ "فرانس کا اٹوٹ انگ" ہے۔ فرانس ان طاقتوں کو جو اس کے نہیں تھے بے شک آزاد کر سکتا ہے اور کر رہا ہے لیکن جو سرزمین صرف اس کی ہو، اسے آزاد کرنے کے معنی یہ ہیں کہ فرانس کو ٹکڑے ٹکڑے کرنے کا اصول تسلیم کر لیا جائے، اور ظاہر ہے کسی قیمت پر بھی فرانس کو اس پر آمادہ نہیں کیا جاسکتا، فرانس اپنی بربادی کے فرمان پر خود ہی دستخط کر دے، یہ کسی طرح بھی ممکن نہیں۔ اس دعوے کی بنیاد کیا تھی؟

بنیاد یہ تھی کہ فرانس کے دولت مندوں نے الجزائر کو اپنے روپے سے گویا خرید

لیا تھا۔ وہاں کے کاروبار صنعت، تجارت، حرفت اور زراعت پر وہ قابض تھے۔ وہاں کی سرسبز و شاداب زمینوں کو انھوں نے خرید لیا تھا۔ وہاں کے شہروں میں ان کے عظیم الشان مکانات تھے۔ دکانیں تھیں، جائیدادیں تھیں، عمارتیں تھیں، اور یہ سب کچھ شہنشاہت سے ہوتا چلا آ رہا تھا۔ الجزائر میں فرانس کے جو باشندے آباد تھے اپنے مفاد کی خاطر انھوں نے اسے تقریباً اپنا وطن بنالیا تھا۔ یہیں پیدا ہوئے تھے، یہیں جوانی کے مزے لوٹتے تھے، یہیں بوڑھے ہوتے تھے، یہیں مرتے تھے اور یہیں دفن ہوتے تھے۔ اس کثرت سے فرانسیسی نہ کسی دوسری نوآبادی میں اقامت گزیریں تھے، نہ اس کثرت کے کسی اور نوآبادی میں انھوں نے سرمایہ لگایا تھا۔ الجزائر کی آزادی کے معنی یہ تھے کہ یہ اب لوں دو پہے ضائع ہو جائیں، یہ وسیع و عریض جائیدادیں چھن جائیں، یہ دولت بخش روزگار ہتھ سے نکل جائے۔ وطن میں انجینی بن کر رہ جائیں اور وہاں آباد کاری کے مصائب اور مشکلات سے دو چار ہوں۔ اس کے لیے نہ فرانسیسی تیار تھے نہ فرانس کی حکومت۔ لیکن الجزائر کی آزادی کے لیے لگاتار، متنازع، فنا ہوتا رہا۔

یہاں تک کہ ڈیگال صاحب دوبارہ برسرِ اقتدار آئے۔ اس مرتبہ بھی انھوں نے شروع شروع میں الجزائر کے اٹوٹ انگ کی رٹ لگائی۔ لیکن رفتہ رفتہ حقیقت پسندی کی طرف مائل ہونے لگے، اور آخر ایک روز انھوں نے پروانہ آزادی عطا کرنے کا اعلان کر دیا۔ اس اعلان سے الجزائر کے فرانسیسی باشندے جوش غضب کے باعث پاگل ہو گئے۔ الجزائر میں مقیم فرانسیسی فوج بغاوت برآمد ہو گئی اور اس کے کچھ حصے نے بغاوت کو بھی دیا۔ الجزائر میں اور فرانس میں خون کی ہولی کھیل جانے لگی۔ لیکن اس مرتبہ ڈیگال صاحب اپنے فیصلے میں اٹل تھے۔ آخر کار انھوں نے الجزائر کو آزاد کر دیا۔ بد ظاہر یہ کہ نامہ سر انجام دے کر انھوں نے الجزائر پر اسان کیا لیکن حقیقت اس کا نامہ سے انھوں نے فرانس کو تباہی اور بربادی سے بچالیا۔ اگر الجزائر آزاد نہ ہوتا تو فرانس ختم ہو جاتا۔ اس کا دوا لہ نکل جاتا، اور

بین الاقوامی طور پر اس کی ساکھ بھی کچھ نہ رہ جاتی۔ ڈیگال نے اتنا بڑا قدم الجزائر کے لیے نہیں اپنے ملک کی بھلائی اور سلامتی کے لیے اٹھایا تھا۔

بھارت بھی کشمیر کو اپنے اقتدار اعلیٰ کا تابع سمجھ رہا ہے، اور اسے آزاد کرنے سے انکار کر رہا ہے، حالانکہ وہاں نہ اتنے بھارتی آباد ہیں جتنے الجزائر میں فرانسیسی تھے نہ اس کا اتنا سرمایہ لگا ہے جتنا الجزائر میں فرانس کا لگا ہوا تھا۔

بھارت آج ڈیگال کے ۲۰ سال پہلے والے نقش قدم پر چل رہا ہے۔ وہ ناگاہوں سے آزادی کی بات چیت کر سکتا ہے، وہ نیپال کی آزادی تسلیم کر سکتا ہے۔ وہ بھوٹان اور سکم کو اپنے "اقتدار اعلیٰ" کی دھمکی نہیں دیتا حالانکہ ناگالینڈ، نیپال، بھوٹان اور سکم کشمیر سے بہت چھوٹے اور غیر اہم ہیں لیکن وہ کشمیر کو بھوٹان سے برتر سمجھتا ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ اگر حالات ڈیگال جیسے مرد آہن کو موم بنا سکتے ہیں تو بھارت کی قیادت کب تک اپنے آہنی عزم کو برقرار رکھ سکے گی۔ آج اگر بھارت ڈیگال کے ۲۰ سال پہلے والے نقش قدم پر چل رہا ہے تو اسے یقیناً ڈیگال کے اسی آخری نقش قدم پر بھی رہروں کرنی پڑے گی جس کا نتیجہ الجزائر کی آزادی کی صورت میں نکلا تھا۔

نبی اکرمؐ اور اصلاح معاشرہ

آج سے چودہ سو سینتیس برس پہلے نور بیع الاول کو اس ذات قدسی صفات نے اس دنیا میں ظہور کیا جسے کائنات کے لیے رحمت بنا کر بھیجا گیا تھا اور جس نے اپنی اس رحمت سے کام لیتے ہوئے کائنات کی ساری تاریکیوں اور ظلمتوں کو روشنی سے بدل دیا اور انسانی معاشرے کی تمام خرابیوں کو دور کر دیا۔

نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کے ظہور سے پہلے کی دنیا کا مطالعہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ کوئی خرابی ایسی نہ تھی جو دنیا میں نہ پائی جاتی ہو اور کوئی برائی ایسی نہ تھی جس میں اہل عرب مبتلا نہ ہوں۔ غرض سارا معاشرہ بگڑ چکا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت جوش میں آئی اور اس نے معاشرہ کی اصلاح و تطہیر کے لیے اپنے آخری پیغمبر جناب محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا جنہوں نے بہت قلیل عرصے میں دنیا بھر میں سب سے زیادہ بگڑے ہوئے معاشرے کی اصلاح نہایت عمدہ اور احسن طریقے سے فرمائی۔

رسول معظم نبی آخر علیہ السلام نے زندگی کے ہر شعبے کی اصلاح فرمائی اور معاشرے کا کوئی پہلو ایسا نہ رہا جس تک آپ کی نگاہ نہ پہنچ سکی ہو۔ اگرچہ معاشرے کی اصلاح کی خاطر نبی اکرمؐ کو ہر طرح کی تکالیف برداشت کرنا پڑیں لیکن تمام مصیبتیں سہنے کے باوجود بھی آپؐ نے معاشرے کی اصلاح و تطہیر کا کام جاری رکھا اور عمر مبارک کے کسی لمحے میں بھی یہ مقصد آپؐ کی نظروں سے اوجھل نہیں ہو سکا اور آپؐ کی جدوجہد

مسلل اور سوشل پیپم کے نتیجے میں تین سال کی مختصر مدت میں وہ مثالی معاشرہ وجود میں آگیا جس کی نظیر دنیا آج تک پیش نہ کر سکی۔

کسی شخص کی عدم موجودگی میں اس کی برائی بیان کرنے کو لوگ کتنا حقیر کیوں نہ سمجھتے ہوں لیکن بہ ظاہر اس معمولی سا چیز سے معاشرے میں جو بگاڑ پیدا ہوتا ہے اور گھر کے گھر جس طرح تباہ و برباد ہو جاتے ہیں اس سے ہر شخص واقف ہے۔ اسی لیے ایک دوسرے کے دلوں میں کدورت، نفرت اور دشمنی پیدا ہو جاتی ہے اور پھر یہی چیز معاشرے میں بگاڑ کا باعث بنتی ہے۔ اسی وجہ سے اس کو روکا گیا اور ارشاد فرمایا:

”تم میں سے کوئی شخص کسی کی غیبت نہ کرے (القرآن)

اور غیبت کیا ہے؟

ذکرک اخاک بما یکرہ، قیل: امرأیت ان کان فی اخی ما اقول؟ قال ان کان فیہ ما اقول فقد اغتبتہ دان لم یکن فیہ ما اقول فقد بہتہ (مسلم عن ابی ہریرہ)

”اپنے مسلمان بھائی کا ذکر ان الفاظ میں کرنا کہ اگر وہ ان الفاظ کو سن لے تو ناپسند کرے۔ پوچھا گیا: اگر وہ برائی جو بیان کی جا رہی ہے اس میں موجود ہو تب بھی؟ فرمایا اگر وہ عیب جو تم نے بیان کیا ہے اس شخص میں موجود ہے تو غیبت ہے، اور اگر تمہارا بیان کردہ عیب اس میں نہیں پایا جاتا تو یہ بہتان ہے (جو غیبت سے کہیں زیادہ بڑھ کر ہے) رشوت، معاشرے کا ایک رستا ہوا ناسور ہے اور ہر دور اور ہر زمانے میں اس کی مذمت کی جاتی رہی ہے۔ حضورؐ نے اس کی مذمت ان الفاظ میں فرمائی،

”الراشی والمرقشی فی الناس“ (الحديث)

رشوت لینے والے اور رشوت دینے والے کا ٹھکانا جہنم ہے

بلکہ اس کی بڑ بھی اکھاڑ کے رکھ دی:

عن ابن عمر فہینا من التكلف (بخاری)

حضرت عبداللہ بن عمر نقل فرماتے ہیں کہ ہمیں تکلف سے روکا گیا اور یہ تکلف اور نمود و نمائش ہی رشوت لینے کا سبب بنتے ہیں اور جب کوئی معاشرہ تکلف کی بیماری میں مبتلا ہو جائے تو اور لوگ جس طبقے سے تعلق رکھتے ہیں اس کے بجائے طبقہ اعلیٰ میں شامل ہونے کی خواہش ان میں پیدا ہو جائے تو پھر ان تکلفات میں ان کی آمدنی ان کا ساتھ دینے سے انکار کر دیتی ہے اور لامحالہ انھیں "دستِ غیب" کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسی بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رشوت کو بڑے اکھاڑ پھینکنے کے لیے اپنی امت کو تکلفات میں پڑنے سے روک دیا۔ سود کے ذریعہ جس طرح غریبوں کی دولت کو ان سے چھینا جاتا ہے اور بعض حالتوں میں انھیں نان شبینہ تک سے محروم کر دیا جاتا ہے اسے کسی طرح بھی درست قرار نہیں دیا جاسکتا۔ پھر اس سے وہ لوگ جن کے پاس کچھ رقم ہوتی ہے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہیں اور بغیر محنت و کوشش کے اپنے سرمائے میں اضافہ پر اضافہ کرتے چلے جاتے ہیں جس سے وہ لوگ کاہل اور معاشرہ کے لیے ناکارہ ہو کر رہ جاتے ہیں۔

یہ لوگ صرف اپنا بھلا جانتے ہیں، دوسروں کی بھلائی اور نفع سے انھیں کوئی غرض نہیں ہوتی۔ ایسے لوگوں سے معاشرے کی کسی قسم کی بھلائی کی توقع نہیں رکھی جاسکتی اور اسی وجہ سے اسلامی معاشرے میں سود کے لیے کوئی گنجائش نہیں۔

"جناب عبداللہ بن مسعودؓ نقل فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سودی کاروبار کرنے والے (سود لینے اور سود ادا کرنے والے) سودی کاروبار کے متعلق گواہی دینے والے اور سودی کاروبار کی خطا و کتابت کرنے پر لعنت

لعنت فرمائی ہے۔ (ریاض الصالحین ص ۶۱۶)

جب کسی قوم اور کسی ملک کے لوگوں میں امارت کی حرص پیدا ہو جاتی ہے اور ہر آدمی امیر قوم، امیر صوبہ اور ہر راہ نوا امیر ملک بننے کا خواہاں ہو اور اس مقصد کے لیے وہ ہر جائز و ناجائز ہتھکنڈے اختیار کرنا شروع کر دے تو سمجھنا چاہیے کہ اس معاشرے میں بگاڑ کی ابتدا ہو چکی ہے کیونکہ ایسے موقع پر ہر شخص اپنے مقابل کی بگڑھی اچھالنے کی کوشش کرتا ہے اور اس کی معمولی سے معمولی غلطی اور برائی کو بڑھا چڑھا کر دوسروں کے سامنے پیش کرتے ہیں نظر آتا ہے جھ

وعین السخط تبدی المسایا

اسی لیے جناب نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم ارشاد فرماتے ہیں،
”تم لوگ امارت کے خواہش مند ہو گے حالانکہ یہی چیز قیامت کے دن تمہارے لیے ندامت کا باعث ہوگی۔ (بخاری عن ابی ہریرہؓ)

اور امت کی رہنمائی کرتے ہوئے اس سلسلے میں یہ وصاحت بھی فرمادی کہ تمہیں اپنے لیے امیر منتخب کرتے وقت کن امور کو پیش نظر رکھنا چاہیے اور کس قسم کے لوگوں کو اپنا حاکم بنانا چاہیے۔

”تمہارے بہترین حاکم اور امرا وہ ہیں جن سے تم محبت رکھتے ہو، اور وہ تم سے محبت رکھتے ہیں۔ تم ان کے لیے دعائیں مانگتے ہو اور وہ تمہارے لیے دعائیں کرتے ہیں اور تمہارے بدترین حاکم وہ ہیں جن سے تم نفرت کرتے ہو اور وہ تم سے عداوت رکھتے ہیں اور تم ان پر لعنت بھیجتے ہو اور وہ تم پر لعنت بھیجتے ہیں۔ صحابہ نے عرض کیا، یا رسول اللہ! کیا ایسے حاکموں کی اطاعت کرنے سے ہم اپنے آپ کو آزاد نہ کر لیں؟ حضورؐ نے ارشاد فرمایا، نہیں جب تک وہ تم میں

نماز قائم رکھتے ہیں: (مسلم عن عوف بن مالک)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں بہترین حاکم وہ لوگ کہلانے کے مستحق ہیں جو عوام سے قریب ہوں، ان سے اپنا رابطہ قائم رکھتے ہوں، اور ہمہ وقت ان کی بھلائی میں مصروف رہتے ہوں۔ عوام ان کی حکومت کی سلامتی اور ان کی دراز عمر کے لیے دعا گو ہوں اور جن لوگوں نے عوام سے دوری کو اپنا شیوہ قرار دے رکھا ہو اور ان کی بھلائی سے انھیں کوئی غرض نہ ہو بلکہ ان کے لیے مزید مشکلات پیدا کرتے رہنا ان کا پسندیدہ مشغلہ ہو، ان کی زبان پر، ان کے قلم پر اور ان کی آواز پر پابندی لگا دینے کو اپنی کامیابی سمجھ رکھا ہو ان کا شمار ناپسندیدہ حاکموں میں ہوتا ہے۔

دوسری روایت میں اطاعت امیر کے متعلق مزید وضاحت فرمائی کہ ان کی اطاعت اسی وقت کے لیے ہے جب تک ان کے احکام اور اللہ اور اللہ کے رسول کے مابین ٹکراؤ پیدا نہ ہو اور اگر اسی کے برعکس صورت پیدا ہو جائے تو پھر ایک مسلمان کی شان یہ ہے کہ وہ ان کی بات بھی مننا بھی گوارا نہ کرے۔

”اگر اس کی جانب سے اللہ اور اللہ کے رسول کی نافرمانی کا حکم دیا جائے تو ایسی صورت میں اس کی بات مننا بھی گوارا نہ کرو اور نہ اس کی اطاعت

کرو۔“ (بخاری و مسلم عن ابن عمر)

معاشی اور دوسری مختلف پریشانیوں کی بنا پر جب معاشرے سے ذہنی سکون و اطمینان رخصت ہو جائے اور ہر طرف بے اطمینانی کا دور دورہ ہو جائے تو اس معاشرے میں معمولی معمولی باتوں پر دوسروں کو قتل کرنے اور اپنے آپ کو ختم کرنے کی وارداتیں عام ہونے لگتی ہیں۔ ضبط تولید کا پرچار کیا جانے لگتا ہے۔ نسبت اقدام اختیار کرنے کے بجائے منفی قدم اٹھاتے بلنے لگتے ہیں، مگر اسلامی معاشرے میں ان میں سے کسی بھی چیز کو درست نہیں سمجھا گیا۔

اسلام اور پیغمبر اسلامؐ نے ضبط تو لھیکہ کو کسی طور پر مستحسن قرار نہیں دیا — کہ اس کے ذریعے عصمت و عفت کے ختم ہو جانے کا امکان ہی نہیں بلکہ یقین ہے اور یہ چیز زنا کے پھیلنے میں مدد ثابت ہوتی ہے اور حالات و واقعات اس پر شاہد ہیں۔ تو کیا محض ایک موہوم امید کے سہارے اتنے عظیم نقصان کو برداشت کرنا عقل مند ہی اور دانائی کہلا سکتا ہے؟

معاشرے سے اس برائی کو ختم کرنے کے لیے خود اللہ تعالیٰ نے یہ حکم نازل فرمایا!

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً أَمْلَاقٍ (القرآن)

اور بھوک سے ڈر کر اپنی اولاد کو ختم نہ کرو۔

اور جناب نبی کریمؐ نے معاشرے کی اس گندگی کو دور کر ستم موسے فرمایا:

”کیا تم میں سے خدا کے ساتھ شریک ٹھہراتا ہے اور والدین کی نافرمانی کرنا اور قتل نفس، اور بھوٹی قسم کھانا یہ تمام افعال کہاؤں میں سے ہیں۔“

(بخاری عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص)

رسول معظمؐ نے ان چار باتوں کی نشان دہی کر کے ان سے بچنے کا حکم دیا اور ایک دوسری حدیث میں تنگی رزق کا سبب بتلا دیا کہ جب کسی قوم میں زنا کی کثرت ہو جاتی ہے اور وہ لوگ ناپ تول میں کمی کو اپنا شعار بنا لیتے ہیں تو پھر اللہ تعالیٰ کی جانب سے ان کے رزق میں کمی کر دی جاتی ہے اور غلہ کم پیدا ہونے لگتا ہے، اور پھر وہ لوگ یہ ردنا رو تے ہیں کہ غلہ کم اور کھانے والے زیادہ ہیں۔ لیکن اس کے علاج کی طرف توجہ نہیں کرتے کہ اپنے معاشرے سے زنا کو ختم کر دیں اور ناپ تول میں کمی کرنے والوں کو سختی سے اس حرکت سے منع کریں اور اس طریقے سے معاشرے کو فساد سے بچایا جاسکتا ہے۔

معاشرے میں فتنہ و فساد اور خرابی پیدا کرنے میں مردوزن کا آزادانہ اختلاط

ی نایاں کردار کرتا ہے۔ اسی سلسلے میں مغربی ممالک کی مثالیں ہمارے سامنے ہیں۔ وہاں روزن کے آزادانہ اختلاط سے معاشرہ میں تیزی سے تباہی و بربادی کے گڑھے کی طرف جارہا ہے اہل مغرب خود اس سے نالاں ہیں اور ہمارے ہاں کے اہل عقل و دانش ان حالات سے بخوبی آگاہ ہیں۔

اسلامی معاشرے میں اس اختلاط کو روکنے کے لیے پردے کو لازمی قرار دیا گیا ہے اور اپنے خاص رشتے داروں کے علاوہ کسی بھی مرد کے سامنے آنے کی اجازت میں دی گئی۔ حد یہ ہے کہ اہمات المؤمنین رضوان اللہ علیہم اجمعین کو سب سے پہلے دے کا پابند کیا گیا اور اپنے رشتے داروں کے سوا سارے مسلمانوں سے پردہ کرنے کا حکم دیا گیا۔ اس معاملے میں ان کے ساتھ بھی کوئی رعایت نہیں برتی گئی۔

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ (القرآن)

وہ سب اپنے گھروں میں ٹھہری رہیں۔

”ام المؤمنین حضرت سلمہ رضی اللہ عنہا بیان فرماتی ہیں کہ پردے کا حکم نازل ہو جانے کے بعد ایک مرتبہ میں اور مسیونہ رضی اللہ عنہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھیں تھیں کہ عبداللہ ابن ام مکتوم آگئے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم دونوں کو پردہ کر لینے کا حکم دیا کہ تم دونوں پردے میں چلی جاؤ۔ ہم نے کہا یا رسول اللہ! کیا یہ نابینا نہیں ہیں؟ نہ یہ ہم کو دیکھتے ہیں اور نہ یہ ہمیں پہچانتے ہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کیا تم دونوں اندھی ہو۔ تمہیں دکھائی نہیں دیتا؟ یعنی وہ تو دیکھنے سے معذور ہیں لیکن تم ان کو دیکھ رہی ہو اور پردہ دونوں ہی طرف سے ہے۔“

مرد و عورت کے دائرہ کار بالکل الگ الگ ہیں اور اسلامی معاشرے کی جانب سے ان دونوں کی حدود متعین ہیں۔ مگر جو ذمہ داریاں عورت کو سونپی گئی ہیں اور بیرون

معاملات مرد کے سپرد کیے گئے ہیں ان دونوں میں سے جو فریق بھی اپنے حدود سے تجاوز کر کے دوسرے کے معاملات میں دخل دینے کی کوشش کرتا ہے، معاشرے میں فتنہ و فساد اور بگاڑ کی ذمہ داری اسی پر عائد ہوتی ہے۔

معاشرے کے بگاڑ میں ان لوگوں کا بھی حصہ ہے اور اس کی سب سے زیادہ ذمہ داری انہی لوگوں پر ہے جو ذہنی غلامی میں مبتلا اور احساس کمتری کا شکار ہوتے ہیں اور جو صرف دوسروں کی نقالی کرنا چاہتے ہیں خواہ یہ نقالی زبان کی حد تک ہو یا لباس، رہن سہن اور کھانے پینے کے طریقوں تک پھیل چکی ہو اور مرد و زنانہ قسم کے لباس پہننا اور بال بنانا پسند کرتے ہوں یا عورتیں بالوں میں اور لباس میں مردوں کی نقالی شروع کر دیں یہ تمام باتیں کسی طرح بھی مستحسن قرار نہیں دی جاسکتیں اور اسلام نے اپنے بننے والوں کو ان تمام قسموں کی نقالی سے روکا ہے!

”آدمی کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جن سے اسے محبت اور تعلق ہو اور جن کے راستے پر چلنا اسے پسند ہو“

جناب عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت فرمائی اور ان مردوں پر جو عورتوں کے ساتھ مشابہت پیدا کرتے ہیں۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بیان فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے سر کے بال منڈوانے سے روکا ہے۔

اور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ تمام صورتیں آباد کی ہیں جن کا آج کل عام طور پر رواج ہے کہ چٹا کٹا کر مردوں کی طرح بال بنالیے جاتے ہیں۔

پھر یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ پیغمبر اکرا الزماں جناب محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس بگاڑ سے ہوسے معاشرے کی مکمل اصلاح و تطہیر فرمائی اس کی بنیاد

خوف خدا پر رکھی۔ جس معاشرے کی بنیاد خوفِ خدا کے علاوہ کسی اور چیز پر ہوگی، وہ معاشرہ کبھی کامیاب نہیں ہو سکتا، اور اس معاشرے کا درست ہونا اور اس کی اصلاح ہونا قطعی ناممکن ہے۔ اسی بنا پر اسلام نے خوفِ خدا کو اپنے معاشرے کی اصلاح کے لیے بنیادی ستون قرار دیا ہے۔

حضورؐ نے معاشرے کے جن جن پہلوؤں کی اصلاح فرمائی ان میں سے چند پہلو آپ کی خدمت میں پیش کیے گئے ہیں۔

آج معاشرے میں جو خرابیاں پیدا ہو چکی ہیں وہ اسی طرح دور ہو سکتی ہیں کہ ان معاملات میں نبی کریمؐ کی اطاعت کو اپنے لیے لازمی قرار دے لیا جائے اور ان ہدایات سے سرمو انحراف نہ کیا جائے۔ بہ صورت دیگر معاشرے کے بگاڑ میں موزرہ و اضافہ ہوتا چلا جائے گا اور آخر ایک دن وہ آئے گا جب اس کی اصلاح ناممکن ہو کر رہ جائے گی اس دن کے آنے سے پہلے پہلے ہیں معاشرے کی اصلاح کی طرف توجہ کرنی چاہیے۔

فاروق اعظمؓ

عہد آفریں شخصیت

تماجدار کون و مکان کی ذات گرامی اور آپ کی لازوال تعلیم سے جن نفوس قدسیہ کی زندگیاں امت کے لیے مثالی اور نمونہ ثابت ہوئیں ان میں خلفائے راشدین سر فہرست ہیں۔ اگر ان خلفائے اربعہ کے مبارک و مسعود و در پر مجموعی نظر ڈالی جائے تو ان کے سیرت و کردار ہمارے لیے مشعل راہ کا کام دیتے ہیں۔ اس عہد کے واقعات پڑھ کر تعجب ہوتا ہے کہ انسان اتنا مقتدر اور عظیم و جلیل ہو کر بھی اس قدر نیک اور سادہ ہو سکتا ہے۔ مسلمانوں کے صدر اول میں یہی وہ تابناک دور ہے جس کی مثال تاریخ انسانی میں نہیں ملتی۔

بلاشبہ تاریخ ان عظیم کرداروں کا ایک طویل سلسلہ اپنے اوراق میں محفوظ رکھے ہوئے ہے اور ان میں ہر شخصیت عزت و احترام کے قابل ہے لیکن ان عظیم میناروں کی بلندی یکساں نہیں ہے۔ کچھ ان میں اونچے ہیں، اور کچھ اس قدر رفیع الشان ہیں کہ ان کے کنگرے آسمان کی بلندیوں کو چھو رہے ہیں۔ ان میں فاروق اعظمؓ بلندی اور تاریخی شخصیت ہیں۔ ان کی پوری زندگی عظمت لازوال کا عجمہ ہے۔

فاروق اعظمؓ

مشہور مصری مؤلف محمد حسین ہیکل اپنی کتاب عمرہ میں رقمطراز ہے کہ:

” فاروق اعظمؓ کی زندگی بلند تو اس وقت بھی تھی جب وہ دشت میں اونٹ چرایا کرتے تھے، کیونکہ آپ ایک اچھے خاندان کے چشم و چراغ تھے اور اس ناخواندگی کے دور میں لکھنا پڑھنا جانتے تھے۔“

لیکن حقیقت یہی ہے کہ سرکارِ دو عالم کی نگاہِ کرم نے ہی ان کو اپنی فطرتی توانائیوں سے روشناس کرایا، اور ایک ایسے راستے پر ڈال دیا جس پر گامزن ہو کر عمرِ فاروق اعظمؓ بن گئے۔ ان کی زندگی کا مطالعہ کرتے ہوئے ذہن میں اکثر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس شخصِ آپ نے تاریخِ عالم میں اس قدر بلند مقام کیونکر حاصل کر لیا اور ان میں وہ کونسی خوبی تھی جس نے ان کو اپنے دور کا بہترین حکمران اور صفِ اول کا رہنما بنا دیا۔

یہ معلوم کرنے کے لیے ہم آپ کی قبل از اسلام زندگی پر نظر ڈالنی پڑے گی۔ آپ عرب کے مشہور سلسلہ عدنان قبیلہ قریش کی شاخ عدی میں پیدا ہوئے جو انسابِ عرب اعلیٰ نسب رکھتے تھے۔ آپ کی متاخر خاندانی روایات شہری ناموری سے مالا مال ہیں۔ پیدائش اور بچپن کے حالات بہت کم دستیاب ہوتے ہیں۔ لیکن جنابِ عمر و بن حاص کی روایت کے مطابق جب آپ پیدا ہوئے تو مجلس میں مبارک باد کا شور اٹھا، خطاب کے گھر بیٹا پیدا ہوا ہے۔ سنِ رشد کو پہنچے تو باپ نے خاندانی روایت کے مطابق اونٹ چرانے پر مامور کر دیا۔ خلیفہ مقرر ہونے کے بعد ایک مرتبہ وادیِ نجران سے گزرے تو آئندہ ہو کر فرمایا:

”اللہ اللہ ایک زمانہ تھا۔ میں مندہ کا کرتہ پہنے اسی جگہ اونٹ چرایا کرتا تھا، اور جب تھک کر بیٹھ جاتا تو باپ سے مار کھاتا اور آج وہ دن ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا میرے اوپر کوئی حکمران نہیں۔“

آپ کا بچپن عام بچوں کی طرح گزرا۔ لیکن لکھنا پڑھنا سیکھ کر امتیاز حاصل کر لیا تھا

قوت و طاقت کے اعتبار سے تمام ہم عمروں پر فوقیت حاصل تھی۔ شہر کا کوئی نوجوان بھی آپ کی جسامت اور قامت کو نہیں پہنچتا تھا۔ چہرے کی رنگت سفید تھی جس پر سرخی غالب تھی۔ رفتار تیز اور قدم فراخ رکھتے تھے۔ پہلوانی اور شہ زوری آپ کے محبوب مشاغل تھے۔

مذاق شعر نہایت شستہ تھا۔ انساب عرب میں اپنا حریف نہ رکھتے تھے۔ خود اعتمادی اور عزت نفس ایسے خصائص بھی بدرجہ اتم رکھتے تھے۔ سرفائے عرب کے رواج کے مطابق سپہ گری اور خطابت کے فنون میں بھی مہارت تھی، اور اس جہالت کے دور میں بھی اپنے علم و حکمت کی وجہ سے سفارت اور فیصلہ مناسرت کے اہم عہدہ پر فائز تھے۔ جب کبھی قریش کے درمیان کوئی نزاع پیدا ہوتا تو تمام لوگ آپ کے فیصلہ کو تسلیم کرتے۔ آپ بہترین متکلم تھے، اور فصاحت و بلاغت میں بھی بے نظیر تھے۔

بلا زری کی روایت کے مطابق آپ قریش کے ان سترہ آدمیوں میں سے ایک تھے، جن کے علاوہ تمام شہر میں کوئی لکھنا پڑھنا نہیں جانتا تھا۔ ستر فامیں آپ کا ادنیٰ مقام تھا۔ شرافت، مہمان نوازی، شجاعت، دلیری، عالی حوصلگی، نسلی تفاخر اور کاروباری بصیرت بھی رکھتے تھے۔

آپ کی عمر کی ستائیس بہاریں گزر چکی تھیں کہ حرا سے اسلام کا آفتاب طلوع ہوا جس کی روشنی سے تاریخ انسانیت ایک نئی راہ پر گامزن ہوئی۔ چنانچہ مکہ کے دیگر امراء کی طرح آپ نے بھی سرور کائنات کے پیش کردہ اسلوب حیات کی بڑی شدت سے مخالفت کی اور اس معاملہ میں اس قدر آگے بڑھے کہ جو لوگ حلقہ اسلام میں داخل ہوئے ان کو طرح طرح کی اذیتیں دے کر ان کی زندگی دو بھر کر دیتے۔

جب کبھی قرآن پاک یا نبی اکرم کے ارشادات سنتے تو جاہلی حیمیت جوش میں آجاتی بلاشبہ اس زمانہ میں آپ مسلمانوں کے دشمن مشہور تھے۔ لیکن عصبیت کے باوجود آپ

بڑے با شعور، حساس اور با عمل انسان تھے۔ آپ کی فطرت اور جبلت میں جو بلندی اور شرافت تھی، اس نے جلد ہی آپ کو اسلام کے سامنے سپرانداز ہونے پر مجبور کر دیا، کہ انسانی عظمت کا یہ ایک تابناک اور عظیم پہلو ہے۔

آپ اس وقت اسلام کی دولت سے مالا مال ہوئے جب مکہ مکرمہ میں کفار کی چہرہ دشتیاں اپنی انتہا پر تھیں۔ مٹی بھر مسلمانوں کو اپنی عزت اور حریت بچانے کے لیے گھروں میں دبکے رہنا پڑتا تھا۔ تمام شہر میں بربریت اور وحشت کا دور دورہ تھا۔ ایسے وقت میں آپ کا اسلام قبول کر لینا ایک معجزہ ثابت ہوا، جس نے اسلام اور مسلمانوں کو بے حد تقویت پہنچائی۔

قبول اسلام

آپ کے اسلام قبول کرنے کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ (ایک خود آپ کی ہے اور دوسری قرین قیاس معلوم ہوتی ہے۔ لیکن مفکر اسلام حضرت احمد بن حنبلؒ کے نزدیک پہلی روایت موثق اور مستند ہے۔ آپ گئے تو تھے سرکار دو عالمؐ کو شہید کرنے کے ارادہ سے لیکن اس بارگاہ عالیہ سے اسلام کی دولت لیے واپس آئے، معجزہ ظہور پذیر ہو گیا، تو عظمت اپنی اصلی صورت میں متشکل ہو کر جلوہ گر ہو گئی۔ جن لوگوں کی قوت فیصلہ اور فرقہ و امتیاز کی حس تیز ہوتی ہے وہ طریق اختیار کرتے ہیں جو راستہ فاروق اعظمؓ نے کیا تھا۔

پہلے یہ فیصلہ تھا کہ ابن عبد اللہؓ میرا ہم پلہ نہیں۔ وہ جو کچھ کہتا ہے اس سے معاشرہ میں افتراق و انتشار پیدا ہوتا ہے۔ نیز یہ اپنے آبا و اجداد کے دین سے ہر کچھ اور گروہ دانی ہے۔ اس لیے عبد اللہؓ کا بیٹا (نعمو باللہ) گردن زدنی ہے۔ مگر جب ہمشیرہ اور برادر نسبتی نے ایک دوسرے پہلو پر سوچنے کا موقع فراہم کر دیا تو اس کا منطقی نتیجہ ہی نکلا جو نکلا کہ جس کے کام پر اتنی بند شمول اور ایذا رسانیوں کے باوجود جان نثاریاں بڑھ رہی ہیں اس میں ضرور کوئی غیر معمولی خوبی ہے۔ بس انداز نظر بدلنے کی دیر تھی کہ راستے بدل گئے۔

اب وہی تلوار جو نبی اکرمؐ کا کام تمام کرنے کے لیے بے نیام ہوئی تھی اسلام کی حمایت میں اٹھنے لگی، اور وہی عمرؓ جو سرور کائنات کی جان کے لاگو تھے عمر فاروقؓ پھر بن کر واپس آئے۔

در اصل یہی قوت فیصلہ ہی آپؐ کی عظمت کا راز ہے۔ خود ان کے اپنے الفاظ ہیں کہ قدرت نے مجھے حق و باطل میں فرق کرنے کی گراں قدر طاقت عطا فرمائی ہے۔ پھر وقت آنے پر یہی قوت فرق صورت بدل کر فاروق اعظمؓ بن گئی۔

تاریخ اسلام میں رسول اللہؐ کے بعد جب عمرؓ کا نام آتا ہے تو ذہن بعد امتحان و احترام ان کی اعلیٰ خوبیوں اور صلاحیتوں سے متاثر ہوتا ہے۔ مبدہ فیض نے جناب فاروقؓ کو متقنا و خوبیاں و دلچیت کی تھیں۔ جب ان کے زہد و اتقا کا ذکر کیا جائے تو ان کے عدل و انصاف پر بھی بے ساختہ نظریں اٹھ جاتی ہیں۔ ان کے واقعات زندگی پڑھ کر عقل انھیں تسلیم کرنے سے ہچکچاتی ہے۔ کیونکہ اس برگزیدہ انسان کے فضائل و کمالات اور اس کے کارنامے نمایاں معجزات کے قریب نظر آتے ہیں۔ حالانکہ معجزہ صرف پیغمبرانِ کرام تک مخصوص ہے۔

یہ بھی روایت ہے کہ آپؐ ۵۴ ہجری میں مدینہ منورہ کے بعد اسلام قبول کیا۔ علامہ ابن کثیر نے ہدایہ میں لکھا ہے کہ عمرؓ ہجرت حبشہ کے بعد مسلمان ہوئے۔ آپؐ کا دل کیسے کی مانند شفاف تھا۔ آپؐ کا ظاہر و باطن یکساں تھا۔

حضرت جنابؓ سے روایت ہے کہ میں نے سرورِ دو عالمؐ کو دعا کرتے سنا تھا کہ اے اللہ ابن ہشام یا عمرؓ بن خطاب کو قوتِ اسلام میں شامل کر دے کہ اتنے میں ارقمؓ کے دروازہ پر دستک ہوئی۔ ارشاد ہوا کون؟ جواب ملا، ”عمرؓ ابن خطاب“۔

آپؐ کی جرات و بات کا یہ عالم تھا کہ جب آپؐ اسلام لائے تو دوسری صبح ہی ابو جہل کے پاس گئے اور بہ صد فخر اسے اپنے اسلام لانے کی اطلاع دی۔ آپؐ کے

مشرف باسلام ہونے کے بعد مسلمان ایک گونہ بے خوف ہو گئے۔ اور خانہ کعبہ میں جا کر نمازیں ادا کرنے لگے۔ اب کفار کی جانب سے کوئی مزاحمت نہ ہوتی اور نہ ہی قریش کا درست تعدی مسلمانوں پر دراز ہوتا۔

اصابت رائے

آپ کی اصابت رائے اور انتظامی قابلیت آپ کو ذات رسالت کے قریب تر لے آئی اور شکارِ نبوت میں آپ کا اعتماد روز بروز بڑھنے لگا۔ امیرانِ بدر کے معاملہ میں آپ کی رائے الہامی شخصیت ہونے کا ثبوت دیتی ہے۔ وحی انروسی نے آپ کے موقف کی تائید کی۔ اس سے پیشتر اذال کا معاملہ پیش آچکا تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے مسلمان عورتوں کو پردے کا حکم دے کر آپ کی رائے کو نوازا۔ بعد ازاں شراب کی حرمت بھی آپ کے ایمان پر نازل ہوئی۔

حضرت عمرؓ کے بعض اجتہادی مسائل آج بھی مسلمانانِ عالم کے لیے تقلید کا مرکز بنے ہوئے ہیں۔ آپ کی معاملہ فہمی، قومی مسائل پر دقیق نظری، سیاسی تدابیر اور مدبرانہ علم و حکمت کی ادا دیکھ کر ہی حضور رسالتؐ مآب نے آپ کو اپنا وزیر مقرر کیا، اور یا سخی کہہ کر مخاطب فرمایا۔

مہر کا رو دو عالم کا دور حکومت، خلیفہ رسول کا زمانہ خلافت اور خود فاروقِ اعظمؓ کی حکمرانی کا زمانہ آپ کے فیصلوں کی صحت اور عظمت پر دال ہے۔ آپ کا استدلال، آپ کی تہذیب و شائستگی، آپ کی وسیع نظری ہی وجہ سرفرازی و سر بلندی بنی۔ آنحضرتؐ کے بعد خلافت کے معاملہ میں آپ کی جرأت اور مدبرانہ رائے نے ایک بہت بڑے فتنے کا دروازہ ابتدا ہی میں بند کر دیا۔

جب آپؐ نے دو ٹوک اور واضح گفتار الفاظ میں حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کا اعلان کیا تو کسی کو آپ کی رائے سے مخالفت کی جرأت نہ ہو سکی۔ پھر جب خود خلیفہ مقرر ہوئے تو

اپنی قوت فیصلہ کے بل پر ایسے کارہائے نمایاں انجام دیے کہ عقل و خرد آج بھی انگشت بندناں ہیں۔ اسلامی حکومت کی بنیاد اگرچہ خود رسول اللہ اور خلیفہ اول کے زمانہ میں استوار ہو چکی تھی، مگر ایک، پُر شکوہ، با عظمت اور طویل و عریض حکومت کی شکل آپ کے دور خلافت میں ہی متشکل ہوئی۔

آپ کی قوت فیصلہ اس قدر تیز نہ ہوتی تو ناممکن تھا کہ جس قدر فتوحات آپ کے دور حکومت میں ہوئیں، ان سے نصف بھی ہو سکتیں۔ آپ نے مدینہ منورہ میں بیٹھ کر ایران اور روم کی سرحدوں پر فوجیں لڑائیں، اور وہ کامرانیاں حاصل کیں کہ دنیا عیش و عشرت کی جنگ کے نقشے آپ کے سامنے ہوتے اور آپ کی قوت ساری فوجی تنظیم کو شطرنج کے مردوں کی طرح آگے بڑھاتی۔

چنانچہ قادیسیہ، دمشق، حمص، بیت المقدس، خوزستان، عراق، آذربائیجان، طبرستان، خراسان اور مصر وغیرہ ممالک کی فتوحات کے واقعات آج بھی شاہد ہیں کہ فاروق اعظم نے ان معرکوں میں کیا کردار ادا کیا۔

نظام حکومت کو جس انداز سے استوار کیا۔ مجلس دستور ساز کا انعقاد اور حکومت کے انتظام و انصرام کے جو طریقے اختیار کیے۔ عمال اور رعایا کی حالت جس طرح نگاہوں میں رکھی۔ حقیقی جمہوریت کی جو فضا پیدا کی۔ عدالت کا نظام کو جس خوش اسلوبی سے قائم کیا۔ قومی خزانہ کی بنیادیں جس فصیح پر اٹھائیں۔ دفاع عامہ کے کاموں کو جس سرگرمی اور جہاد کی دستی سے وسعت بخشی۔ نکابستیاں جس تیزی سے اُبا و گئیں۔ فوج اور پولیس کے شعبوں کو جس طرح منظم کیا۔ تعلیم اور خواندگی کا جو اہتمام فرمایا۔ زمینداروں اور آجروں کے حقوق و فرائض جن کشادہ ظرفی سے متعین فرمائے۔ خراج کے محکمہ کو جس طرح باقاعدہ بنایا۔ غرض تمام امور آپ کی قوت فیصلہ کے شاہد ہیں، اور سب نتیجہ ہے آپ کی قوت ایمان کا۔

اگر یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہو گا کہ فاروق اعظمؓ کی عظمت کا اصل پہلو آپ کی سیرت کا اصل نقطہ صرف آپ کی صحیح قوت فیصلہ کا اعجاب ہے۔ کامیاب حکمران کی سب سے بڑی خوبی یہ ہوتی ہے کہ رعایا کے لیے اس کے دل میں رحم و شفقت ہو۔ لیکن امور سلطنت کے انصرام میں اپنے ماتحت حاکموں پر سخت گرفت بھی ہوتا کہ وہ من مانی کاروائی نہ کر سکیں، اور اجتماعی حقوق انفرادی مفاد کا شکار نہ ہو جائیں ادا ئے فرض میں اس کی نظر احتساب کے امیر و عزیز، کمزور اور طاقتور کوئی بھی نہ بچ سکے۔

نظام حکومت

اپنے عہد خلافت میں اپنے بیت المال سے حکم کیا، عہدہ قضا کا تقرر کیا۔ تاریخ اور سن رائج کیے۔ امیر المومنین کا لقب اختیار کیا۔ رضا کاروں کی تنخواہیں مقرر کیں۔ دفتر مال قائم کیا۔ مردم شماری کرائی۔ نسریں کھدوائیں۔ دوسرے مالک کے تاجروں کو ملک میں آکر تجارت کرنے کی اجازت دی۔ جیل قائم کیے۔ دورہ کا استعمال کیا۔ پرچہ نویس مقرر کیے۔ شہروں میں مہمان خانے بنوائے۔ مغلوں کے حال ذمیوں کے روزینے مقرر کیے۔ معلموں، مدرسوں اور اماموں کی تنخواہیں مقرر کیں۔ قرآن حکیم کی تدوین ترتیب کے لیے خلیفہ رسولؐ کو آمادہ کیا۔ نماز تراویح کو باجماعت رائج کیا۔ صبح کی اذان میں الصلوة خیر من النوم کے جملہ کا اعناذہ کیا۔ شراب پر شرعی حد لگائی۔ وقف کا طریقہ رائج کیا۔ تجارت کے گھوڑوں پر زکوٰۃ مقرر کی۔ نماز جنازہ میں چہار تکبیر کا اجماع کیا۔ مساجد میں روشنی کا انتظام کیا۔ ہجو یہ اشعار کہنے پر تقرر قائم کی۔ غزلیہ اشعار میں عورتوں کے نام لینے سے منع فرمایا، اور حکمرانی نظم و نسق کے بنیادی اصولوں پر فاروق اعظمؓ اس طرح پورے اثر سے کہ غیر مسلم مومنین بھی آپ کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔

آپ رات کو چھپ چھپ کر دعایا کی خبر گیری کرتے۔ آپنے خالد بن ولید جیسے بطل جلیل اور عظیم جرنیل پر احتساب سے گریز نہ کیا۔ آپ شہر کی غریب بڑھکیا کے لیے اپنی پیٹھ پر غلہ کی پوری لاد کر لے گئے لیکن ملک و ملت کے بدخواہوں پر پوری گرفت کرتے۔ آپ کا تقویٰ آپ کی جرات ایما فی اور سیرت و کردار کی اقدار بہت بلند تھیں۔

آپنے اسلام کے بنیادی اصولوں سے کسی حالت میں بھی گریز نہیں کیا۔ آپ صالحین امت میں صغیر اول کے رہنما تھے۔ آپ کے کردار کا یہ عالم تھا کہ اپنے اعمال پر بھی محاسبہ کرتے اور اعیان سلطنت کے فرائض پر بھی کڑی نگرانی کرتے۔ آپ کے عتاب سے حضرت عمرو بن عاص جیسے جلیل القدر سپہ سالار اور بے نظیر سیاستدان بھی بچ سکے۔

آپ عربی قبائل کی وہ مصیبت بھی جانتے تھے جو بلا و عرب پر لوٹنے رسالت کے لہرانے کے بعد دم ساد سے بیٹھی تھی، اور اختلاف امت کے ہولناک انجام سے بھی واقف تھے۔ آپ نے رسول اللہ کی آخری نصیحت پر عمل کرتے ہوئے مسلمانوں کو باہم اخوت کے جذبہ سے سرشار کر دیا۔ قومت اور ملت میں بھائی چارہ قائم کیا۔ اسلام کے اجتماعی نظام کی طرح اس کا روحانی نظام بالکل سادہ ہے، اور دور رس نتائج کا حامل ہے۔ آپ نے معاشرہ کے ہر شعبہ کو اور پوری مملکت کو باہمی مشورت کے ذریعہ منسلک کر دیا۔ کاروبار حکومت اور اس کے انصرام کے لیے مجلس شوریٰ قائم کی جو سلطنت کے تمام امور کے متعلق سوچ کر فیصلہ کرتی۔

مولانا شبلی نعمانی "مرحوم نے اپنی شہرہ آفاق کتاب "الفاروق" میں مجلس شوریٰ کے معزز اراکین کی فہرست اور ان کے اسمائے گرامی گنائے ہیں۔ اس مجلس کے اراکین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ، عبدالرحمن بن عوف، معاذ بن جبل، زبیر بن عارض، اور ابی بن کعب تھے۔ یہ اکابر صحابہ مسجد نبوی میں وقت کے پیش آمدہ مسائل پر

بحث و تحقیق کرتے۔ فوج کی تنخواہیں، دفتر کی ترتیب، عمال کا تقرر، تجارتی و سیاسی مسئلے اور دیگر تمام امور باہمی مشورت سے طے پاتے۔

آپ نے یہ قائم کر کے جمہوریت کی وہ بنیادیں استوار کر دیں جن کی اساس سرکار و دعوالم نے اپنے زمانہ حکومت میں رکھی تھی۔ آپ نے ہمیشہ اور ہر معاملہ میں قرآن و حدیث سے استدلال فرمایا۔ صوبہ جات اور اضلاع کی جو خبریں دربار خلافت میں پہنچیں، وہ اراکین مجلس کے سامنے پیش ہوتیں۔ پھر گہری سوچ بچار اور بحث و مذاکرہ کے بعد ان پر فیصلے صادر کیے جاتے۔

بلاشبہ قرآن و حدیث کے احکام ہر زمانہ اور ہر لحاظ سے واجب العمل ہیں۔ آنحضورؐ کے دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد ایک نئی بات مشاہدہ میں آئی، کہ احادیث میں تعارض کا شبہ ہونے لگا۔ ایسی صورت میں اجتہاد رائے کی ضرورت پیش آئی تو اس کا نام فقہ قرار پایا۔ حضرت عمرؓ نے کبار صحابہ میں سے چھ اصحاب کو فقیہ مقرر کیا۔ جب اس مجلس دستور ساز کے اراکین پیش آمدہ مسائل میں اختلاف کرتے تو حزب اختلاف خود بخود وجود میں آجاتی۔

حضرت فاروق رضائق صدیقین ہیں کہ انھوں نے نہ صرف جزئیات کی تدوین فرمائی بلکہ مسائل کے استخراج و استنباط کے اصول بھی مقرر فرما دیے۔ چنانچہ آپ کے بعد بھی ہر خلیفہ کے دور میں یہ مجلس شوریٰ قائم رہی جو خلیفہ کو صائب مشورہ دیتی۔ یہ شرف و امتیاز صرف اسلام اور اس کے متبعین ہی کو حاصل ہے کہ ان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے ہر معاملہ پر عدل و انصاف کے مینار و منیا پائے جاتے رہے ہیں۔ ورنہ آج کے ترقی یافتہ دور میں بلاشبہ مرد پر دہی پر گندیں ڈالنے کی کوششیں کی جا رہی ہیں، لیکن روئے زمین پر اسلام کے بغیر کوئی ایسا نظام حکومت موجود نہیں ہے جو دہکی انسانیت اور مظلوم معاشرے کو سکون و طمانیت کی نعمت عطا کر سکے۔

عہد نبوی ہی میں طے ہو گیا تھا کہ اسلامی تقویم حضور اکرمؐ کے مکہ مکرمہ سے مدینہ طیبہ کی ہجرت کے واقعہ سے شروع کیا جائے اور اس کا حساب قمری مہینوں کے اعتبار سے ہو کیونکہ عربوں کو زمانہ عتیق ہی سے دنوں، مہینوں اور سالوں کی تقسیم معلوم تھی چنانچہ آپؐ کے عہد میں جب اسلام کے بھری سن کا فیصلہ ہوا تو آپؐ نے کبار صحابہ کی رائے کے مطابق قمری کیلنڈر ترتیب دے کر تمام اسلامی ممالک میں رائج کر دیا۔

آپؐ نے بعض اہم مسائل میں اجتہاد بھی کیے۔ آپؐ نے ایک موقع پر دعاء الرماہ پر چور کی سزا ملتوی کر دی تھی۔ یہ اس طرح ہوا کہ ایک مرتبہ تمام مملکت میں زبردست قحط رونما ہو گیا تھا تو لوگ پیٹ بھرنے کے لیے غلہ چوری کر دیا کرتے تھے۔ عوام فقر و فاقہ کی وجہ سے زمین سے لگ گئے تھے۔ لوگوں کے چہروں اور جسم کا رنگ سیاہ پڑ گیا تھا۔ یہ قحط ۱۸ھ میں رونما ہوا، اور جلد ہی اس نے تمام جزیرۃ العرب کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ اس زمانہ میں آپؐ نے ایک عام حکم کے ذریعے چوری کی سزا قلعیدہ وقتی طور پر ملتوی کر دی تھی، لیکن اسے منسوخ نہیں کیا تھا۔ جب تک قحط رہا آپؐ دن بھر روزہ رکھتے۔ آپؐ کے خادم خاص سالم کی روایت ہے کہ:

”اس زمانہ میں آپؐ اس قدر فاقے کیے کہ لوگ فکر مند ہو گئے اور خیال کرنے لگے تھے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے جلد ہی قحط کی کیفیت دور نہ کر دی تو آپؐ مسلسل فاقوں کی وجہ سے خدا نخواستہ ہلاک نہ ہو جائیں۔“

حضرت جعفر طیارؓ

حضرت جعفرؓ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا زاد بھائی اور آپؐ کے محبوب صحابی تھے۔ رسول اللہؐ کو آپؓ سے بہت محبت و الفت تھی۔ حضرت علیؓ کرم اللہ وجہ کی طرح آپؓ نے بھی حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے سایہ عاطفت میں پرورش پائی۔ آپؓ حضرت علیؓ کے گئے بھائی تھے۔ عمر میں بڑے تھے، اور حضرت علیؓ سے بہت محبت فرماتے تھے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اپنی نبوت کا اعلان فرمایا، اور اہل مکہ کو توحید کی دعوت دی تو آپؐ کی دعوت پر لبیک کہنے والوں میں حضرت جعفرؓ بھی پیش پیش تھے۔ آپؐ کے اسلام لانے کا قصہ اس طرح نقل کیا گیا ہے کہ ایک مرتبہ آپؐ کے چھوٹے بھائی حضرت علیؓؓ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے۔ ابوطالب رضی اللہ بھی وہاں پہنچ گئے۔ حضرت جعفرؓ بھی آپؐ کے ساتھ تھے۔ ابوطالب کو حضرت علیؓؓ کا اس طرح نماز پڑھنا بہت ہی اچھا معلوم ہوا اور آپؓ نے حضرت جعفرؓ سے کہا کہ تم بھی اپنے بھائی کے ساتھ نماز میں شریک ہو جاؤ۔

حضرت جعفرؓ نماز میں شریک ہو گئے۔ نماز میں آپؐ کو ایسا لطف و سرور ملا جس سے آپؐ اس کے شیدائی ہو گئے، اور دائرۃ اسلام میں داخل ہو گئے۔

جس وقت حضرت جعفرؓ اسلام لائے، یہ اسلام کا ابتدائی دور تھا۔ مشرکین مکہ مسلمانوں کو طرح طرح کی ایذائیں اور تکلیفیں دیا کرتے تھے اور ان کے ساتھ ہر قسم کا

ظلم و ستم روا رکھتے تھے۔ جب ان کا ظلم و ستم حد سے تجاوز کر گیا تو اللہ تعالیٰ نے ہجرت کی اجازت دے دی۔ بہت سے مسلمانوں نے حبش کی طرف ہجرت کی اور مہاجرین میں حضرت جعفرؓ بھی شامل ہو گئے اور ہجرت کر کے حبش پہنچ گئے۔

بادشاہ حبش نجاشی بڑا رحم دل اور بخشنے والا تھا اور اس نے ان مہاجرین کو بہ خوشی اپنے ملک میں پناہ دی اور ہر طرح کا سکون و بہم پہنچایا۔ یہ لوگ سکون اور راحت کے ساتھ رہنے لگے۔ جب مشرکین مکہ کو اس بات کا علم ہوا کہ مسلمان حبشہ میں امن و چین سے ہیں اور انھیں وہاں ہر طرح کی آسانیاں فراہم ہو گئی ہیں تو اس سے وہ بڑے کڑے۔ وہ مسلمانوں کو چین و سکون سے رہتے دیکھنا بھی گوارا نہیں کر سکتے تھے۔ وہ انھیں ایذا میں پہنچا کر قلبی سکون حاصل کرتے تھے۔ اس طرح مسلمانوں کا سکون ان کے لیے روحانی اذیت کا باعث بن گیا۔

انھوں نے باہمی صلاح و مشورہ کے بعد طے کیا کہ مسلمانوں کو حبشہ سے نکلوانا چاہیے اور ان کو وہاں سے لاکر پھر ایذا میں و تکلیفیں دینا چاہیے تاکہ وہ مجبور ہو کر اپنے پرانے دین پر واپس آجائیں۔

مشرکین مکہ نے اس کام کے لیے دو آدمیوں کا انتخاب کیا جو دانائی و فراست میں عرب میں مطلق تھے اور بڑے بڑے ان کی عقل و خرد کا لوہا مانتے تھے۔ یہ عبداللہ بن ابی ربیعہ اور عمر بن العاص تھے۔ اہل مکہ نے ان کو بہت سے تحفے تحائف دے کر حبشہ بھیجا۔ یہ لوگ حبشہ پہنچے اور پہلے بادشاہ کے درباری پادریوں سے ملے۔ ان کو بہت سے تحفے پیش کیے اور کہا کہ ہمارے کچھ غلام اپنے پرانے دین سے مرتد ہو کر یہاں بھاگ آئے ہیں۔ ہم کو شرفائے مکہ نے آپ کی خدمت میں بھیجا ہے تاکہ آپ انھیں ہمارے حوالہ کر دیں۔ آپ قوم کے سردار اور بڑے ہیں شاہ سے ہماری سفارش کر دیں تاکہ ہم انھیں لے جائیں۔

ان سے ملنے کے بعد انھوں نے نجاشی شاہ حبش سے ملاقات کی۔ تحفے تحائف پیش کیے اور اپنا دعاء اس کے سامنے رکھا۔ نجاشی نے کہا کہ وہ ہمارے پناہ گزین ہیں۔ ہم

اسی طرح ان کتاب کے حوالہ نہیں کر سکتے۔ ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ انھیں یہیں جلا لیتے ہیں اور وہ جو کچھ کہیں گے اسی کے مطابق فیصلہ کریں گے اور تمام مہاجرین کو دربار میں طلب کیا گیا۔ جب وہ سب حاضر ہو گئے تو نجاشی نے پوچھا کہ وہ ایسا کونسا مذہب ہے جس کی وجہ سے تم نے اپنے آباؤ اجداد کے دین کو چھوڑ دیا ہے، اور اپنی قوم، اپنے ملک سے منہ موڑ کر یہاں چلے آئے ہو۔

مہاجرین میں سے حضرت جعفر زہری نے بادشاہ کے سوالات کا اس طرح جواب دیا، انھوں نے نجاشی کو مخاطب کرتے ہوئے کہا :

”اے بادشاہ ہم جاہل تھے، ہماری قوم جاہل تھی۔ ہم سب بتوں کی عبادت و بندگی کرتے تھے، اور بدکاریاں کرتے تھے۔ حرام کھاتے تھے۔ رشتوں کو توڑتے تھے۔ بڑوسیوں کو ستاتے اور بدسلوکی کرتے تھے۔ ہماری قوم کے طاقتور اشخاص کمزور و دلیہ ظلم و ستم کرتے تھے۔ پاک و امن و عقیف عورتوں پر ہمتیں لگاتے تھے۔ غرض کہ ہماری یہی حالت تھی کہ اللہ تعالیٰ نے ہم میں سے ایک بنی بھیجا جس کو ہم بخوبی جانتے تھے۔ اس کے خاندان و نسب، اس کی امانت و یات اور پاکبازی سے ہم اچھی طرح واقف تھے۔

اس نبی نے ہم کو ایک اللہ کی طرف بلایا، اور ہمیں صرف ایک اللہ کی عبادت و بندگی کا حکم دیا۔ ہم نے اس کی آواز پر لبیک کہا اور ایک اللہ کی عبادت کرنے لگے، اور ان تمام معبودوں سے منہ موڑ لیا جن کی ہمارے باپ دادا عبادت کرتے تھے۔ اس نبی نے ہم کو بچائی کی دعوت دی، امانت داری کا حکم دیا۔ رشتہ داروں سے میل و محبت کا طریقہ بتایا۔ بڑوسیوں سے نیک سلوک کرنے کا طریقہ سکھایا۔ حرام چیزوں کے کھانے سے روکا، اور ناسحق و خونی بہانے سے منع کیا۔ جھوٹ بولنے سے باز رکھا۔ بری باتوں سے پرہیز کرنے کی تعلیم دی۔ یتیموں کا مال کھانے اور عقیف و پاک امن عورتوں پر نصرت لگانے کو بڑا گناہ بتلایا۔ اس نے ہم کو حکم دیا کہ ہم ایک ہی اللہ کی عبادت و

ہندگی کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں۔ اس نے ہمیں نماز کی تعلیم دی، روزے رکھنے کا حکم دیا۔ پس ہم نے ان چیزوں کو پس مانا اور ان تمام چیزوں پر ایمان لے آئے۔

اے بادشاہ! ان یاتوں کی وجہ سے ہماری قوم ہماری دشمن ہو گئی، اور ہم کو مذہب کے لیے فتنہ میں ڈال رکھا ہے تاکہ ہم پھر دوبارہ اس ناپاک مذہب کے پیرو ہو جائیں۔ جب ان کے مظالم برداشت سے باہر ہو گئے تو ہم نے اپنے وطن کو خیر باد کہا اور آپ کے ملک میں پناہ گزیں ہوئے۔

اے بادشاہ ہمیں امید ہے کہ ہم پر ظلم و ستم نہ ہوگا اور ہم یہاں سے نہ نکلے جائیں گے۔

بادشاہ حضرت جعفرؓ کی تقریر سن کر بہت متاثر ہوا۔ اس کا دل بھرا یا اور اس نے کہا،

اے جعفر! کیا تم ہم کو اپنے اس کلام کا نمونہ سناؤ گے جو تمہارے رسولؐ پر نازل کیا گیا ہے۔ حضرت جعفرؓ نے کھینچوں کی کچھ آیتیں پڑھیں جن کا اس کے دل پر بڑا اثر ہوا، اور وہ اتنا رویا کہ اس کی دائرہی آنسوؤں سے تر ہو گئی، اور پھر اس نے کہا خدا کی قسم یہ تورات اور قرآن ایک ہی چرانخ کی روشنی ہیں۔

جب یہ نمائندگان قریش اپنی اس چال میں ناکام ہوئے تو انھوں نے ایک دوسری ہی چال چلی۔ انھوں نے دوسرے دن بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا۔ اے بادشاہ یہ لوگ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے متعلق بڑے بڑے فاسد خیالات رکھتے ہیں۔ بادشاہ نے پھر ان لوگوں کو بلایا اور سوال کیا کہ تم لوگ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں کیا کہتے ہو۔ حضرت جعفرؓ نے جواب دیا کہ ہم وہی کہتے ہیں جو ہمارے پیغمبر نے ہم کو بتلایا ہے اور قرآن کی یہ آیت پڑھی:

هو عبد الله ورسوله وروحه وكلمة القاها الى امر يبر
العدراء البتول۔

وہ خدا کے بندے، اس کے رسول اور اس کے کلمے ہیں جس کو خدا نے
کنواری و پاک مریم کی طرف ڈالا۔

نجاتی سین کر بچار اٹھا۔ خدا کی قسم، حضرت عیسیٰ اس کے سوا کچھ بھی نہ تھے۔ بالآخر
زین کتہ کے یہ نمائندے ناکام واپس ہوئے اور حضرت جعفر بن مع دو سرے صحابہ کرام کے
بغز میں رہے۔

اس دوران میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار مکہ کے ظلم و ستم سے مجبور ہو کر
مدینہ کی طرف ہجرت فرمائی۔ وہاں بدر و احد کے معرکہ پیش آئے، غزوہ خندق ہوا۔ یہود کے
ہاتھ سے قلعے فتح ہوئے اور خیبر کا معروف قلعہ بھی فتح کر لیا گیا۔ اس پورے وقفہ میں حضرت
جعفر بن معش ہی میں قیام پذیر رہے۔ خیبر کی فتح کے بعد آپ مدینہ تشریف لائے اور حضور انور
صلی اللہ علیہ وسلم آپ کی آمد سے بہت مسرور ہوئے۔ آپ کو گلے سے لگالیا، پیشانی پر
اسد دیا، اور یہ تاریخی جملہ کہا کہ،

”آج مجھے نہیں معلوم کہ کس چیز کی خوشی زیادہ ہے۔ خیبر کی فتح کی یا جعفر بن معش کی آمد کی۔“ حضرت
جعفر بن معش اور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مدینہ میں رہنے لگے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ حضرت عاتق بن ابی اسود کے گھر میں
مکاپاس بھیجا، جب حضرت عاتق بن وہاب سے واپس لوٹ رہے تھے تو راستے میں شرجیل
نزدے آپ کو شہید کر دیا۔ جب حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ملی تو آپ
غصہ ہوئے، اور ایک فوج حضرت زید بن حارثہ بن ابی اسود کی ماتحتی میں روانہ کی تاکہ اس خون
بدلیں۔ اس فوج کے ہمراہ حضرت جعفر بن معش اور حضرت عبداللہ بن رواحہ بھی تھے۔
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر زید بن حارثہ شہید ہو جائیں تو حضرت جعفر بن معش سالار

ہوں، اور اگر وہ بھی شہادت پائیں تو عبد اللہؓ سپہ سالار ہوں، اور اگر وہ بھی خمیدہ ہوں تو پھر مجھے لوگ مناسب سمجھیں سرور مقرر کر لیں۔

اس طرح تین سو نفوس پر مشتمل یہ لشکر روانہ ہوا۔ مقابلہ ایک لاکھ مسلح فوج سے تھا جنگ شروع ہوئی۔ حضرت زیدؓ شہید ہوئے۔ حضرت جعفرؓ نے علم اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ لیکن کہاں تین سو آدمی اور کہاں ایک لاکھ۔ بالآخر حضرت جعفرؓ نے بھی جام شہادت نوش کیا، اور حضرت عبد اللہؓ نے بھڑا اپنے ہاتھ میں لیا۔ بالآخر مردانہ وار لڑتے ہوئے وہ بھی خمیدہ ہوئے۔ آپ لوگوں نے حضرت خالد بن ولیدؓ کو اپنا سپہ سالار مقرر کیا۔ حضرت خالدؓ بڑے نبرد آزما سپاہی تھے وہ بڑی چالاک سے اپنی فوج کو دشمن کے زخموں سے نکال لائے۔

اس سرکہ میں حضرت جعفرؓ کے جسم پر تلوار، تیر، نیزہ وغیرہ کے فوسے (۹۰) زخم آئے، اور دوسرے شہداد کا بھی یہی حال تھا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو آپ کی شہادت کا بڑا رنج ہوا، اور ایک مدت تک آپ غمگین رہے اور آپ کو دوبارہ رسالت "وذا الجناحین" (دو پروں والے) اور طیار کے لقب ملے۔

حضرت جعفرؓ بڑے سخی، فیاض تھے۔ غریبوں و مسکینوں کی مدد کرنا آپ کی عادت میں داخل تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کو "ابو المساکین" کہہ کر مخاطب فرماتے۔

تمام صحابہ کو آپ کی گہری محبت تھی، سب آپ کا احترام کرتے اور وقت کی نظر سے دیکھتے تھے۔ حضرت جعفرؓ کی عظیم شان قربانی ان کا اخلاص، خدا کے لیے سب کچھ قربان کرنے کا جذبہ، اور ان کی پوری زندگی ہر مسلمان کے لیے ایک بہترین اسوہ و نمونہ ہے۔

حضرت سعد بن معاذؓ

عدد رسالت کے نوجوان شعلہ بیان خطیب مصعب بن عمیرؓ مدینے میں خطابت کے جوہر کھارہے تھے۔ رسول اکرمؐ نے ہجرت سے بست پہلے ان کو مدینے میں انصاری کی درخواست پر تبلیغ اسلام کے لیے روانہ کر دیا تھا۔ حضرت مصعبؓ، حضرت سعد بن زرارہ کے ہاں فروکش تھے۔ یہ دونوں ایک دن بیٹھے اپنی سرگرمیوں کا جائزہ لے رہے تھے۔

سعد بن زرارہ نے کہا۔

”اگر سعد بن معاذؓ اسلام قبول کر لیں تو کوئی دو آدمی بھی کا فر نہ رہ سکیں گے۔“

حضرت سعدؓ کا خیال صحیح تھا کیونکہ وہ جانتے تھے کہ سعد بن معاذؓ سیدالارواح قبیلہ دس کے سردار، کھلاتے ہیں۔ سیادت انھیں آباد اجداد سے ورثہ میں ملی ہے۔

”معاذ کبشتہ کا یہ ہونہار بیٹا بذات خود بھی ایک اعلیٰ شخصیت کا مالک ہے۔ لوگ اس بات کو غصہ سے سنتے ہیں، اس کے حکم کی تعمیل کی جاتی ہے۔ اس کے فیصلے پر گردنیں جھکا دی جاتی ہیں۔ یہ اگر مشرف باسلام ہو جائے تو کوئی تعجب نہیں کہ سارا قبیلہ مشرف باسلام ہو جائے۔“

لیکن اندیشہ صرف یہ تھا کہ کہیں سعد بن معاذؓ انکار نہ کریں۔ کیونکہ مدینہ میں مصعبؓ کی کامیابی پر ہجرت اور اپنی قوم کے ان افراد پر جنھوں نے اسلام قبول کر لیا تھا، منج و طلال کا شمار سرسری طور پر وہ ایک مرتبہ کر چکے تھے۔ لیکن ایک مبلغ کا فرض ہے کہ وہ ہر شے دیکھنے سے

پر نظر رکھ، مایوس نہ ہو، اور پھر ایک مبلغ کا کام بھی تو صرف اتنا ہی ہے کہ وہ اپنے قول و عمل سے پیغام پہنچا دے۔ یہی ہدایت؟ تو وہ اللہ کے ہاتھ ہے۔ وہ جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے۔ یہی سوچ کر حضرت مصعبؓ نے سعد بن معاذ سے ملنے کا ارادہ کر لیا۔

ایک دن جب سورج مشرق سے طلوع ہو چکا تھا اور لمحہ بہ لمحہ دینے کے گوشے گوشے کو منور کر رہا تھا۔ لیکن ہنوز سعد بن معاذ کا نہاں غاۓ دل تاریک تھا، آنکھیں بے نور تھیں۔ سعد پر بت پرستی کے بادل منڈلا رہے تھے۔ آفتاب ہدایت کی ایک کرن جو دینے میں ضیا باری تھا سعد بن معاذ پر چھائے ہوئے باطل کے سیاہ سائے کو دور کرنے چلی۔ حضرت مصعبؓ نے سعد سے ملاقات کی اور بڑے نرم و سبک لمحے میں کہا:

”میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں۔ میری خواہش ہے کہ آپ میری بات مٹھ کر اطمینان سے سن لیں ماننے نہ ماننے کا آپ کو اختیار ہے میں جبر نہیں کرتا۔“

سعد سبھے دماغ کے آدمی تھے انھوں نے منظور کر لیا۔ حضرت مصعبؓ نے اسلام کی حقیقت بیان کرنا شروع کی۔ توحید و رسالت کی حقیقت سمجھائی۔ بت پرستی کے باطل عقائد کو بے نقاب کیا۔ حقائق و معارف کے خزانے کھولے۔ سعد بن معاذ کی آنکھوں میں نور پیدا ہو رہا تھا۔ جب مصعبؓ بن عمیر نے اپنا سلسلہ کلام منقطع کیا تو دیکھا کہ سعد کے دل کی روشنی آنکھوں کے دریچوں سے چھن رہی ہے۔ سعد نے کلمہ توحید و رسالت پڑھ کر کفر و ضلالت کے اس بت کو جو انھوں نے اپنے دماغ میں بٹھا رکھا تھا توڑ ڈالا۔

مصعبؓ نے تبلیغ کی، خدا نے ہدایت دی۔

مصعبؓ کی مسرتیں دو بالا ہو گئیں۔ جب سعد گھر پہنچے تو ابھی کسی سے بات بھی نہ کر پائے۔

کہ تاملنے والوں نے تاڑ لیا، بولے۔

”سعد! آج تمہارا چہرہ وہ نہیں جو تھا۔“

”مجھے کس ظلمت کفر اور نور ایمان کا فرق چھب سکتا تھا۔“

سعد نے قبیلے والوں سے سوال کیا
”میں تم میں کس درجہ کا آدمی ہوں؟“

سب نے اقرار کیا

”آپ ہمارے صاحبِ فضیلت سردار ہیں۔“

اس کے بعد سعد نے ایک ایسا جملہ کہا مگر ایسا بھرا پورا جملہ کہ اس میں ناز بھی تھا اور شوخی بھی۔

”کلم بھی تھا اور خواہش بھی۔ انھوں نے کہا،

”تم لوگ جب تک مشرف باسلام نہ ہو گے میں تم سے بات نہ کروں گا۔“

قبیلہ اس کو اپنے محبوب سردار پر پورا پورا اعتماد تھا۔ وہ جانتے تھے کہ سعد کا فیصلہ
غلط نہیں ہو سکتا۔ کبھی سعد غلط اقدام نہیں کر سکتے۔

سورج الہی دامنِ مغرب میں منہ چھپانے بھی نہ پایا تھا کہ مدینے کے درو دیوار غفلت
توحید و رسالت سے گونج اٹھے۔ سعدؓ کے اس باسعادت قبیلہ میں ایک فرد بھی ایسا نہ تھا
جس نے مشرف باسلام ہونے میں تاہل یا انکار کیا ہو۔ انھیں جب اسلام قبول کرنے کی دعوت
دی گئی تو نہ سعد نے انکار کیا اور نہ ان کے قبیلے نے۔ حضرت سعدؓ کی یہ اتنی بڑی خوش نصیبی تھی کہ
آج ان کو انصار کے ”صدیق اکبر“ کہا جاتا ہے۔ اس بارے میں سعد تمام صحابہ میں ممتاز ہیں۔
یہ عقبہ اوٹی اور ثمانیر کے درمیانی عرصے کی بات تھی۔ اس کے بعد انھوں نے حضرت مصعبؓ
کو سعد بن زرارہ کے پاس سے اپنے ہاں منتقل کر لیا تھا۔

جب مدینہ کو سرور کائنات کی قدم بوسی کا شرف حاصل ہوا تو اس کے کچھ ہی دنوں بعد
سعد بن ساذعمرہ کی غرض سے مکہ روانہ ہوئے۔ امیہ بن خلف سے دوستی تھی۔ اسی کے پاس قیام
کیا۔ وہ جب مدینہ آتا تو انھیں کے پاس ٹھہرتا تھا اور جب یہ مکہ جاتے تو اسی کے ہاں خروکش
ہوا کرتے تھے۔ اب یہ کتنی عجیب بات ہے کہ جب مکہ میں شیعہ رسالت روشن ہوئی تو ایک دوست
نے مکہ میں رہ کر انھیں بند کر لیے اور دوزخ کی راہ لی اور دوسرے نے تین سو میل دور مدینہ میں
رہ کر بھی اسی شیعہ سے انھیں روشن کر لیے اور جنت کے لیے رختِ سفر باندھا۔ بات اپنے اپنے



نصیب کی ہے۔ مکے میں رہ کر باغ نبوت سے ابو جہل، ابولہب اور امیہ نے اپنے دامن میں کاٹ لیا۔
سیدھے اور سعد مدینے میں، نجاشی حبش میں اور ادیس نے قرن میں رہ کر اپنے دامن کو اسی گھسان
نبوت کے بھولوں سے بھر لیا۔

برحال حضرت سعدؓ نے صرف دوستی کی وجہ سے امیہ بن خلف کے پاس قیام کیا تھا۔ انہوں
نے امیہ سے کہہ رکھا تھا کہ جب حرم خالی ہو تو مجھے بتانا میں کعبہ کا طواف کروں گا۔ دوپہر کے
وقت جب سب اپنے اپنے گھروں میں آرام کر رہے تھے اور خانہ کعبہ بت پرستوں سے خالی
نظر آیا تو امیہ نے اطلاع دی۔ سعد امیہ کو ساتھ لے کر طواف کرنے چلے۔ راستے میں ابو جہل
ٹکرا گیا۔ نیا چہرہ دیکھ کر پوچھا،
”امیہ! یہ کون ہے؟“

امیہ نے کہا

”سعد ہیں اوکے کے سردار“

ابو جہل کی دگ بھالت پھر اک اٹھی۔

”اچھا تو یہ بات ہے، بے دینوں کو اپنے گھر میں پناہ دے کر تم ان کے انصار بنے پھر رہے
ہو اگر تم ساتھ نہ ہوتے تو میں اس کا گھر پہنچنا و خودا کر دیتا۔“
باطل جب اکڑا سکتا ہے تو پھر حق کو دینے کی کیا ضرورت ہے؟ سعد نے بھی کڑک کر جواب

دیا۔

”روک کر دیکھو۔ میں تمہارا مدینے کا راستہ بند کر دوں گا۔“

حضرت سعدؓ کا مطلب یہ تھا کہ تمہارا وہ راستہ جو مدینے سے ہو کر شام کو جاتا ہے اوپر
تم بھوکوں مرو گے۔

بات بڑھتی دیکھتی تو امیہ بیچ میں بول اٹھا۔

”سعد! یہ ابوالہکم ہیں۔ ان سے نرم لے میں بات کرو۔“

ابو جہل کی اصلی کیفیت ابوالہکم ہی تھی لیکن اسلام کے بارے میں بھالت اس کا طرہ امتیاز
تھی اس لیے حضورؐ نے اسے ابو جہل فرمایا تھا اور اب وہ اسی کیفیت سے مشورہ ہے، لیکن سعد کب

دبنے والے تھے، کہا،

”ہٹو بھئی۔ میں نے حضورؐ سے سنا ہے کہ اس کو مسلمان قتل کریں گے۔“

حضورؐ کے صادق القول ہونے میں کس کو کلام تھا۔ ابو بکرؓ ہوں یا ابولہبؓ، ابوذرؓ ہوں یا
قبرؓ، عائشہؓ ہوں یا ابو جہلؓ، اسی معاملے میں مسلم اور غیر مسلم سب برابر تھے۔ الصادقؑ دالامین کی پیشگوئی
سنی تو کان کھڑے ہو گئے، پوچھا۔

”کیا تم میں اگر ماریں گے یا دینے میں؟“

سعدؓ نے جواب دیا۔

”اس کی مجھے بجز نہیں“

سعدؓ کو جگہ کاظمؑ نہیں تھا مگر قدام ازل تو جانتا تھا کہ اس پیش گوئی کے پورا ہونے کی جگہ

”میدان بدر“ ہے۔

غزوہ بدر کے موقع پر حضورؐ نے صحابہؓ سے مشورہ کیا کہ حضرت سعدؓ نے اٹھ کر کہا،

”اے اللہ کے رسولؐ! ہم آپؐ پر ایمان لائے۔ رسالت کی تصدیق کی۔ اس بات کا اقرار کیا

کہ جو کچھ آپؐ لائے ہیں حق اور درست ہے۔ سمجھ و طاعت پر آپؐ سے بیعت کی، پس جو ارادہ

ہو کیجیے۔ اس ذمت کی قسم جس نے آپؐ کو اپنا نبی بنا کر بھیجا اگر آپؐ سمندر میں کودنے کو کہیں تو ہم

حاضر ہیں۔ ہمارا ایک آدمی بھی گھر میں نہ بیٹھے گا۔ ہم کو لڑائی سے بالکل خوف نہیں اور اللہ

ہم میدان میں صادق القول ثابت ہوں گے۔ خدا ہماری طرف سے آپؐ کی آنکھیں کھٹکے کرے۔

حضورؐ کا رخ انور ان فصایا نہ جذبات پر چمک اٹھا۔ آپؐ نے قبیلہ اوس کا علمبردار اسی

سردار اوس کو بنایا۔

غزوہ احد کے مشورے میں حضورؐ کی رائے حق کی مدینہ میں رہ کر دفاع کیا جائے مگر انصار کے

بعض زہجوانوں کے سروں میں شہادت کا سودا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ مدینہ سے باہر نکل کر مقابلہ

کر لیا۔ کثرت رائے اسی زہجوان طبقہ کے ساتھ تھی اس لیے حضورؐ بھی راضی ہو گئے۔

جب حضورؐ زہ پہننے کے لیے اندر تشریف لے گئے تو سعد بن معاذ اور امیر بن صفیر نے کہا: ”تم لوگوں نے حضورؐ کو باہر پٹنے پر مجبور کیا ہے ہو سکتا ہے کہ آپؐ کی رائے وحی کی بنا پر ہو اس لیے اپنی رائے واپس لے لو۔“

جب حضورؐ زہ پہن کر، تلوار اور ڈھال لگا کر آستانہ نبوت سے برآمد ہوئے تو سب نے نہایت ظاہر کی اور عرض کی ہیں آپؐ کی مخالفت مقصود ہے نہ منظور۔ جو حکم ہو ہم تعمیل کے لیے حاضر ہیں۔ لیکن حضورؐ نے فرمایا، ”اب اس مسئلہ پر گفتگو بے سود ہے جب بنی زہ پہن لیتا ہے تو پھر جنگ کا فیصلہ کر کے ہی اتارتا ہے۔“

یہی سعد بن معاذ ہیں جن کو غزوہ اُحد میں آستانہ نبوت پر پہرہ دینے کا شرف بھی حاصل ہوا اور میدان جنگ میں حضورؐ کی ثابت قدمی کے ساتھ جو چند صحابہ داد شجاعت وصول کر رہے تھے انھیں میں ایک یہ بھی تھے۔

جنگ خندق میں سعد بن معاذ کی والدہ کبشہ اسی قلعہ میں تھیں جہاں حضرت عائشہؓ پناہ گزین تھیں۔ حضرت عائشہؓ قلعہ سے نکل کر باہر پھر رہی تھیں کہ عقب سے پاؤں کی آہٹ معلوم ہوئی۔ مڑ کر دیکھا تھا تو سعد بن معاذ ہاتھ میں جو بیلے بڑے جوش سے آگے بڑھے جارہے تھے اور زبان پر یہ شہر تھا،

(ترجمہ) ذرا ٹھہر جانا کہ لڑائی میں ایک اور شخص پہنچ جائے۔ وقت جب آگیا تو موت سے

کیا ڈر؟

ان کی ماں حضرت کبشہؓ نے سنا تو بولیں۔

”بیٹے، دوڑ کر جا، تو نے دیر لگا دی۔“

حضرت عائشہؓ نے کہا،

”سعد کی ماں! کاش سعد کی زہ لمبی ہوتی، دیکھ ان کے ہاتھ باہر نکلے ہیں۔“

صدیقہؓ کا اندیشہ صحیح ثابت ہوا۔ میدان جنگ میں پہنچے تو ابن العرقہؓ نے تاک کر

کھلے باز پر تیر مارا تو اکل کی رگ دھفت اندام اکٹ گئی۔ زخم گہرا تھا جنگ کے بعد حضور اکرمؐ نے ان کے لیے مسجد نبوی کے صحن میں ایک خیمہ گوا دیا تھا۔
 رفیدہ اسلیبہ جو طیبہ تھیں اور میدان جنگ میں زخمیوں کی مرہم پٹی کیا کرتی تھیں حضورؐ نے انہی کو سعد بن معاذ کے علاج پر مامور فرمایا اور خود حضورؐ ان کی دیکھ بھال فرمایا کرتے تھے۔
 اسی علات کے دوران حضرت سعدؓ نے بنو قریظہ کی درخواست پر اپنا وہ مشہور تاریخی فیصلہ دیا جس سے بنو قریظہ کا استیصال ہو گیا۔ وہ ایک خنجر پر سوار جب فیصلہ کرنے آئے تو حضورؐ نے اسی موقع پر انصار سے فرمایا تھا:
 ”اپنے سردار کی تعظیم کے لیے اٹھ کھڑے ہو۔“

حضرت سعدؓ اس علات سے جاں بزد ہو سکے۔ ایک دن زخم اپنا نک کھل گیا، اور بے انتہا خون بہہ گیا۔ حضورؐ کو جیسے ہی اطلاع ملی آپؐ چادر گھیٹتے ہوئے باہر تشریف لے آئے۔ لیکن حضورؐ کے پہنچنے سے پہلے کارکنان قضا و قدر اپنا کام کر چکے تھے۔
 حضرت سعدؓ کی غش کو حضورؐ اپنے زانو پر لیے دیر تک بیٹھے رہے لوگ جمع ہونے لگے حضرت ابو بکرؓ آئے تو غش دیکھ کر ایک چیخ ماری۔
 ”ہائے میری کمر ڈٹ گئی۔“
 حضورؐ نے سنا تو منع فرمایا۔
 ”ابو بکرؓ! ایسا نہ کہو۔“

شاید مطلب یہ تھا کہ اصل ناصر و مددگار خدا ہے اور خدا زندہ ہے۔

حضرت عمرؓ رد و رد کرنا ٹھنڈ پڑھ رہے تھے۔

جنازہ اٹھا تو رحمتہ للعالمین بھی ساتھ تھے فرمایا،

”سعدؓ کے جنازے کے ساتھ ستر ہزار فرشتے ہیں۔“

غش بہت ہلکی ہو گئی تھی۔ منافقین نے طنز کیا تو آپؐ نے فرمایا،

”سعدؓ کا جنازہ فرشتوں نے اٹھایا تھا اور ان کی موت پر عرض لہذا گیا تھا۔ یہ فتنے کے

بعد حضورؐ واپس ہوئے تو بے حد افسردہ تھے، دیش مبارک ہاتھ میں تھی اور آنکھوں سے
کیل اشک رواں تھا۔

ایک مرتبہ کسی نے حضورؐ کی خدمت میں حور و رشیم کا جببیش کیا۔ صحابہؓ اسے دیکھ دیکھ
کراہی کی نفاس است اور نرمی پر تعجب کر رہے تھے آپؐ نے فرمایا:

”تم اس پر تعجب کر رہے ہو حالانکہ جنت میں سعد کے دو مال اس سے زیادہ نفیس اور مہم ہیں۔
حضرت سعدؓ فرزند مہمات کے طور پر نہیں بلکہ تحدیثِ نعمت کے طور پر اپنی کیفیت
قلبی بیان کیا کرتے تھے۔

”میں ایک معمول آدمی ہوں لیکن تین باتوں میں جس مرتبے کو پہنچنا چاہیے پہنچ چکا ہوں۔“
ایک تو یہ کہ جب کوئی بات حضورؐ سے منسا ہوں تو اس کے بجانب اللہ ہونے کا یقین کامل
ہوتا ہے۔ دوسری یہ کہ نماز میں میرا خیال منتشر نہیں ہوتا، تیسری یہ کہ جب کسی بھناڑے کے
ساتھ ہوتا ہوں تو منکر نکیر کے کلمات کی فکر دامگیر ہوتی ہے۔

حضرت بن مسیبؓ مشہور تاجی اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ
”یہ خصلتیں انبیاء میں ہوتی ہیں۔“

اخلاق

یہ ایک مسئلہ حقیقت ہے کہ اچھا اخلاق ہی وہ ستون ہے جس پر قوموں کے عز و شرف کی تعمیر ہوتی ہے اور یہی وہ بنیاد ہے جس پر تہذیب و تمدن کی عالیشان عمارت استحکام کے ساتھ قائم ہوتی ہے، اور یہ بھی یقینی بات ہے کہ وہ پیمانہ کہ جس کے ذریعہ قوموں کی ترقی کو پرکھا جاتا ہے وہ دولت کی افراط، عزت کی بڑائی، اور مال کی فراوانی نہیں ہے، بلکہ وہ بلند پایہ اخلاق، بہترین عادات، سیدھی اور سچی فطرت اور ذوق سلیم ہے۔

اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعریف فنا کی حیات میں سے کسی اور فضیلت میں سے نہیں کی بلکہ آپ کی صحت سرائی، الخلق العظیم جیسے بیخ الفاظ میں کی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا پورا قول یہ ہے **وَاَنْتَ لَعَلٰی خَلْقٌ عَظِيْمٌ** یقیناً آپ بلند اخلاق کے مالک ہیں۔

انبیاء علیہم السلام کے بارے میں خدا کی سنت یہ رہی ہے کہ انھوں نے دنیاوی سامان کو ورثہ بنا کر اپنی امت کے لیے نہیں چھوڑا بلکہ انھوں نے کامل اخلاق، نفع بخش علم، اور بہترین عادات کا ورثہ چھوڑا ہے۔ جیسا کہ سیاست الہی کی حکمت کا تقاضا یہ تھا کہ تمام بنی آدم میں عموماً اور امت عربی میں خصوصاً ایک ایسا بنی مبعوث ہو جو ان ہی کی زبان میں دعوت کو پیش کرے۔ ان کے طرز کلام میں ان سے گفتگو کرے اور اللہ انھیں کسی ایسی چیز کے ذریعہ خطاب کرے کہ جس سے وہ واقف ہوں اور وہ ان تمام لوگوں کے

لیے بہتر اخلاق میں نمونہ عمل ہو۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک شخصیت ہر طرح اس بات کے لیے موزوں تھی کہ اپنے اخلاق کریمانہ، اپنی دانش مندی، اپنے حسن تدبیر، اور تائید ایزدی کے ذریعہ اس عربی قوم کو راہ ہدایت پر لگائیں جو ظاہری اسباب کی عدم موجودگی، عمومی زبوں حالی کی وجہ سے ڈاکہ زنی کی سوکر ہو گئی تھی، اور حکم تدبیر کے ذریعہ اس کی رہنمائی کریں۔ اس کھوکھلی، ناتواں امت میں سے، ایک بلند اخلاق، بہتر صفات نیک اعمال، لطیف عادات، گراں قدر انکار اور کامل تہذیب و تمدن والی امت کو پیدا کریں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ قرآن کریم میں کس قدر سچی بات ارشاد فرماتے ہیں:

”فبما رحمہ من اللہ کنت لہم ولو کنت ظالما علیہم لا ینصو
من حولک خاعف منهم واستغفر لہم ویشاورہم فی الامر۔“

فاذا عنمت فتوکل علی اللہ ان اللہ یحب المتوکلین۔“

(اے پیغمبر) یہ اللہ کی بڑی رحمت ہے کہ آپ ان لوگوں کے لیے بہتر نرم مزاج واقع ہوئے ہیں ورنہ اگر کہیں آپ تہذیب اور سنگدلی ہوتے تو یہ سب آپ کے گرد و پیش سے چھٹ جاتے، ان کے قصور معاف کر دو، ان کے حق میں دعائے مغفرت کرو، اور دین کے کام میں ان کو بھی شریک مشورہ رکھو، البتہ جب آپ کے عزم کی رائے پر مستحکم ہو جائے تو اللہ پر بھروسہ کرو، اللہ کو وہ لوگ پسند ہیں جو اس کے بھروسہ پر کام کرتے ہیں۔“

اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں:

”مجھے تم میں سب سے زیادہ محبوب اور قیامت میں مجھ سے مرتبہ میں سب سے زیادہ قریب وہ شخص ہوگا، جو تم میں اخلاق کے اعتبار سے سب سے اچھا ہوگا، وہ لوگ جو معاذت کرتے ہیں وہ ہیں جو دوسروں سے محبت کرتے ہیں، اور ان سے محبت کی جاتی ہے۔“

صحیح تاریخ ہمیں بتلاتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رحلت فرمانے اور رفیق اعلیٰ سے جا ملنے کے بعد چند لوگوں کو آپ کے حالات معلوم کرنے کا اشتیاق ہوا، چنانچہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ایک جماعت انس بن مالک رضی اللہ عنہ خادم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور ان سے مطالبہ کیا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق فرمائیں کیونکہ آپ عرصہ دراز تک آپ کی خدمت میں شرف یاب ہونے کے باعث لوگوں کے مقابلہ میں زیادہ قریب رہتے تھے۔

اس مطالبہ پر حضرت انس رضی اللہ عنہ کی آنکھیں پڑ آب ہو گئیں۔ اپنے لوگوں سے مطالبہ کیا کہ وہ آپ کو معاف رکھیں۔ لیکن جب لوگ اپنی بات پر مصر رہے تو آپ ان کے اصرار سے مجبور ہو کر اس بات پر تیار ہو گئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات میں سے صرف ایک اہم پہلو کو اجاگر کریں۔ چنانچہ انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں میں سب سے زیادہ بلند اخلاق تھے۔ باخدا میں نے ریشم کو آپ کی ہتھیلی سے زیادہ نرم نہ پایا۔ آپ کی خوشبو سے زیادہ اچھی عطر کی خوشبو بھی نہیں معلوم ہوئی۔ میں نے رسول اللہ کی دس سال خدمت کی لیکن آپ نے کبھی مجھے اُف بھی نہیں کہا، اور میرے کسی کام پر یہ بھی نہ کہا کہ تم نے ایسا کیوں کیا، اور میرے کسی کام کے نہ کہنے پر بھی نہ کہا کہ تم نے ایسا کیوں نہیں کیا۔

یہ وہ اصلی جمہوریت تھی جسے سب سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خادم کے ساتھ برت کر دنیا آدم پر ظاہر کیا۔ چنانچہ آپ نے اپنے اور ان کے درمیان سے تکلف کا خاتمہ کر دیا تاکہ لوگ آزادی و شرافت کو جانیں اور غلامی و محکومی کا طوق ان کے گلے سے اتار جائے۔

اگر آج بھی لوگ خدمت کے معاملہ میں اس مثالی حکمت عملی کی اتباع کریں تو خادموں اور خدوموں کے درمیان تیز گھسار کی فبت نہ آئے۔ ان کے تمام جھگڑوں کا قلع قمع ہو جائے اور

لوگوں میں میل و محبت کی روح کا درما ہو جائے۔ یہاں اس بات کا ذکر کر دینا کافی ہو گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک بے وقوف اعرابی آیا، اور آپ کی موٹی سی چادر سے لپٹ کر کہنے لگا یہ مجھے دے دیجیے، کیونکہ آپ نے اپنے اور اپنے والد کے مال میں سے مجھے کچھ نہیں دیا۔ اس وقت کچھ صحابہ کرام موجود تھے۔ انھوں نے اسے مارنا چاہا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا اور اعرابی کو چادر عطا کر دینے کا حکم صادر فرما دیا۔ چنانچہ یہ حکیمانہ تدبیر اس کے اور اس کی قوم کے دین میں داخل ہونے کا سبب بن گئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے:

”میں ہر مومن کے لیے اس کے نفس سے بھی زیادہ حق دار ہوں۔ جس نے مال چھوڑا وہ اس کے اہل و عیال کے لیے ہے، اور جس نے اہل و عیال یا قرضہ چھوڑا وہ مجھ پر واجب ہے۔“
کیا خوب تھی وہ ذات جو مہربانی کے دریا بہا رہی۔ جب سے رحمت کے چشمے بھوٹ گئے تھے اور جس کی ذات مبارک سے اچھائی، شفقت، ہمدردی اور احسان کے قطرات ٹپکتے رہے۔

یہ فطرت کا قانون ہے کہ بلند اخلاق لوگ اکثر اپنے اخلاق کی بلندی کے سبب سے شہداء و تکالیف سے نجات پاتے ہیں اور خطرات سے بچھٹکارا حاصل کرتے ہیں۔ چنانچہ مثال کے طور پر ”سفانہ بنت حاتم طائی کا واقعہ ہے کہ جب اسے قیدی بنا کر وہ بار رسالت صلی اللہ علیہ وسلم میں لایا گیا تو اس نے آپ سے اجازت طلب کی اور آپ کے پاس آ کر یوں ہمکلام ہوئی کہ میں حاتم طائی کی بیٹی ہوں تو رسول اللہ نے صحابہ کو حکم دیا کہ اسے چھوڑ دو کیونکہ اس کا دل بلندی اخلاق کو پسند کرتا تھا۔

اسلام بلندی اخلاق کی دعوت دیتا ہے۔ عداوت و نفاق اور بد خلقی سے روکتا ہے
تسخر واستزاکا لکفر اور نام کے بگاڑنے سے منع کرتا ہے، چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد ہے:
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَصِفُ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَصَيْتُمْ أَمْرًا وَلَا يَكُونُوا خَيْرٌ مِّنْهُمْ

اے مومن! کوئی قوم کسی قوم کا مذاق نہ اڑائے، یہ عین ممکن ہے کہ وہ اس سے بہتر
ایک شاعر کہتا ہے :

احب مکادم الاخلاق جہدی داکرہ ان اعیب وان اعابا
میں حتی الامکان اچھے اخلاق کو پسند کرتا ہوں اور مجھے یہ بات ناپسند ہے کہ میں
کسی کی عیب جوئی کروں اور کوئی میری عیب جوئی کرے :

وہ قومیں جو بہترین زندگی گزارنا چاہتی ہیں اور چاہتی ہیں کہ کسی بڑے ملک کی ذلّت
ڈالیں اور اپنے آپ کو قابلِ ستائش بنائیں تو ان کے لیے ضروری ہے کہ بند اخلاق سے
مزین ہوں اور ذلیل صفات سے اجتناب کریں :

حل الاخلاق خطو الملك فليس وراءها العز وكن
ملک کے خدو خال اور بنیاد اخلاق کی بنیاد پر رکھو کیونکہ عزت کا اس کے علاوہ
متون نہیں ہے ۔

افها الامم الاخلاق ما بقیت فان همو ذہبت اخلاقهم ذہبا
قومیں اس وقت تک باقی رہتی ہیں جب تک کہ اخلاق باقی رہتے ہیں ۔ چنانچہ
اگر وہ یہ ارادہ کر لیں کہ ان کے اخلاق زائل ہو جائیں تو وہ بھی ہلاک ہو جاتی ہیں ۔
صلاح امرک الاخلاق مرجعہ فقوم النفس بالاخلاق تستقم
تھارے معاملہ کی اصلاح کا دار و مدار اخلاق پر ہے ، کیونکہ نفس کی متوالی قوم
اخلاق ہی کے ذریعہ درست ہوتی ہے ۔

اگر قوموں کو مالی نقصان پہنچ جائے تو یہ بات برداشت کی جاسکتی ہے اور اگر اس
کے کچھ افراد ہلاک ہو جائیں تو یہ معمولی سافقصان ہے ، لیکن اگر اس کے اخلاق بگڑ جائیں
تو یہ ناقابلِ برداشت آفت اور زبردست مصیبت ہوگی ۔

واذا صیب القوم فی اخلاقهم فاقدر علیہم ماتا و عویلا

اور جب کسی قوم کے اخلاق بگڑ جائیں تو ان پر سوائے ماتم، اور نوحہ خوانی کے کچھ نہیں کہا جاسکتا۔

ابناک جو کچھ بیان کیا گیا اس سے یہ بات واضح ہو کر سامنے آئی ہوگی کہ اگر امت مسلمہ اس قرآنی ہدایت پر عمل کرے جو صحیح راہ کی طرف راہنمائی کرتی ہے، اگر وہ اخلاق کے بہترین اصولوں اور بہتر تقلید کے سلسلہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے راستہ پر گامزن ہو تو گذشتہ مسلمانوں کی طرح باعزت اور سلف صالحین کی طرح کامیاب ہو سکتی ہے اور ان کی طرح مغرب سے مشرق تک کے مالک کو فتح کر سکتی ہے، اور مظلوم ممالک کو غیر ملکوں اور جابر حکومتوں کے پنجہ سے بچھا سکتی ہے۔

لیکن یہ انتہائی افسوس کا مقام ہے کہ امت مسلمہ اور خصوصاً اس کا نوجوان طبقہ اخلاقی گراؤ اور کردار کی پستی میں مبتلا ہے جنہیں مستقبل کا سرمایہ اور نئی نسل کی ناک سمجھا جاتا ہے۔ ان میں بے وقوفی، دھوکے بازی اور بدحواسی کا نہ ہر سراپت کر گیا ہے چنانچہ نوجوانوں نے لڑکیوں کی آواز، ان کے اشاروں، ان کی چال ڈھال، اور ان کے فیشن کی تقلید کو اپنا شیوہ قرار دیا ہے۔ ہر معاملہ میں ان کی تقلید کرنے لگے ہیں۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لعن اللہ المتشبهین من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال۔

اللہ تعالیٰ ان مردوں پر جو عورتوں سے تشبیہ اختیار کریں اور ان عورتوں پر جو مردوں سے مشابہت اختیار کریں لعنت بھیجتا ہے۔

در اصل مردوں اور عورتوں کے مزاج میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ مرد کی تخلیق جگر سوز محنت، کوشش، عمل اور حصولِ رزق کے لیے ہوتی ہے، اور ان چیزوں کی وجہ سے اس کے مزاج میں محنت گیری رکھی گئی ہے جو ان خصومیات کے لیے درکار ہے

اس کے برخلاف عورت کی تخلیق خانہ داری، خزانہ داری اور تربیت اطفال کے لیے ہوتی ہے اور اس کے مزاج کو ان خوبیوں کے مناسب حال بنایا ہے۔ پچنانچہ اسے مردوں کے حقوق کو غصب کرتے ہوئے ریاست و حکومت اور عدالت کی طرح نہ کرنا چاہیے اور نہ ان عہدوں کی فکر کرنا چاہیے جو اس کے لائق نہیں ہیں۔ یہ اس کی نسوانی فطرت کے خلاف ہے۔

اس بارے میں نپولین بونا پارٹ کا یہ قول مجھے بہت پسند ہے وہ کہتا ہے، ”میں مرد کو مرد کی حیثیت سے اور عورت کو عورت کی حیثیت سے تو جانتا ہوں لیکن اگر عورت مرد کے حقوق پر، یا مرد عورت کے حقوق پر غاصبانہ قبضہ کرے تو پھر میں نہیں جانتا کہ یہ انسان کی کون سی جنس ہے۔“

مکتوباتِ مخدوم الملک

توحید اور تنہا فی التوحید

وحدت الوجود اور وحدت الشہود وغیرہ تصوف کے اہم مسائل ہیں۔ مخدوم الملک نے ان مسائل کو شریعت کی حدود کے اندر نہایت عارفانہ انداز میں سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ قاضی شمس الدین کو لکھتے ہیں:

از روئے شریعت و طریقت حقیقت و معرفت اجمالاً توحید کے چار درجے

ذرا غیبیت ہو جاتا ہے بلکہ جہاں آفتاب کی پوری روشنی ہوگی ذروں کو چھپ جانے کے سوا چارہ ہی کیا ہے۔ جس وقت روشن دان و تابدان وغیرہ سے دھوپ کو ٹھڑسی یا سائبان وغیرہ میں آتی ہے اس وقت ذروں کا تماشا دیکھو صاف نظر آتے ہیں، پھر آئین میں نکل کر دیکھو غائب ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح بندہ خدا نہیں ہوتا اور نہ بندہ نیست ہوتا ہے۔ نابود ہونا اور چیز ہے نظر نہ آنا اور شئی ہے۔

پیش توحید اور نہ کمنہ نہ نورست ہمہ بیچ اند بیچ دوست کہ دوست

کے جو دانا محب اماندہ من و تو رفتہ و خدا ماندہ

یادوں بھوکہ عالم ایک آئینہ ہے اس آئینے میں سالک کو بعض بعض وقت خدا ہی نظر آتا ہے۔ خدا کے مشاہدے میں سالک ایسا مستغرق ہو جاتا ہے کہ عالم جو آئینہ حیرت ہے

ہیں اور ہر درجہ میں اہل توحید کی مختلف حالتیں ہوتی ہیں
توحید کا پہلا درجہ ایک گروہ غلط زبان سے لا الہ الا اللہ کہتا ہے مگر دل سے رسالت
توحید حق کا منکر ہے۔ ایسے لوگ زبان شرع میں منافق کہلاتے ہیں۔ یہ توحید مرنے کے
وقت یا قیامت میں کچھ فائدہ بخش نہ ہوگی۔

توحید کا دوسرا درجہ: اس کی دو شاخیں ہیں۔ ایک گروہ زبان سے بھی لا الہ الا اللہ
کہتا ہے اور دل میں بھی تفکیراً اعتقاد رکھتا ہے یہ گروہ عام مسلمانوں کا ہے۔ دوسرا گروہ
زبان سے بھی کہتا ہے دل میں بھی اعتقاد صحیح رکھتا ہے اور خدا کی وحدانیت پر دلیلیں بھی رکھتا
ہے۔ اس جماعت کے لوگ محکمین یعنی علمائے ظواہر کہلاتے ہیں۔ عام مسلمانوں و محکمین کی توحید
وہ توحید ہے کہ شرک جلی سے نجات پانے کا باعث ہے۔ سلامتی و ثبات آخرت سے ملنے
کا ہے۔ خلود و دوزخ سے رہائی، بہشت میں داخل ہونا اس کا ثمرہ ہے۔ مگر اس توحید میں مشککہ
نہیں ہے۔ اس لیے اباب طریقہ کے نزدیک اس توحید سے ترقی نہ کرنا اور اونی درجہ پر
قناعت کرنا ہے۔

توحید کا تیسرا درجہ: بندہ کے دل میں ایک نور پیدا ہوتا ہے، اور اس نور سے وہ
مشاہدہ کرتا ہے کہ فاعل حقیقی وہی ایک ذات ہے۔ سارا عالم گویا کٹھ پتلی کی طرح ہے کسی کو
کوئی اختیار نہیں۔ ایسا موحہ کسی فعل کی نسبت کسی دوسری طرف نہیں کر سکتا کیونکہ وہ دیکھ رہا ہے
کہ فاعل حقیقی کے سوا دوسرے کا فعل نہیں۔ یہ توحید عامیانا و مشکلانہ نہیں بلکہ عارفانہ ہے
دل میں نور الہی سے پیدا ہوتا ہے۔

توحید کا چوتھا درجہ: سالک نور باطن سے ترقی کر کے اس منزل پر پہنچ جاتا ہے کہ
معن کلی موجودات میں اللہ تعالیٰ کے سوا اس کو کچھ نظر نہیں آتا۔ تجلیات حقانی کا علم سالک کے
دل پر اس شدت سے ہوتا ہے کہ ساری کائنات اس کی نظر میں گم ہو جاتی ہے۔ جس طرح دوسرے
آفتاب کی روشنی میں نظر نہیں آتے۔ دھوپ میں جو ذرہ دکھائی نہیں دیتا اس کا سبب یہ نہیں کہ

ہے اس کو نظر نہیں آتا۔ اس سے اور آسان مثال سنو۔ تم خود آئینہ دیکھو اور اپنے جمال میں محو ہو جاؤ۔ پھر دیکھو تو وہی آئینہ تمہاری نظر سے ساقط ہو جاتا ہے یا نہیں۔ ضرور ساقط ہو گا۔ ایسے موقع پر کیا تم کو یہ کہنے کا حق ہو گا کہ آئینہ نیست ہو گیا یا آئینہ جمال ہو گیا، یا جمال آئینہ ہو گیا۔ ہرگز نہیں۔ نیست ہونا اور ہے اور نہیں دکھائی دینا اور ہے۔ جس کی نظر میں آفتاب انوار حق اس شان سے ظہور کرے گا اس کی نظر میں ساری ہستیاں کم نہ ہوں گی تو کیا ہوں گی۔ قدرت کا مقدورات میں دیکھنا بلا فرق اسی طرح پر ہوتا ہے عیونیوں کے ہاں اس مقام کا نام الفنا فی التوحید ہے۔

”فنا فی التوحید کے بعد ایک مرتبہ ہے جس کا نام الفنا عن الفنا ہے۔
اس مرتبہ میں سالک کی حالت یہ ہوتی ہے کہ کمال استغراق کی وجہ سے اس کے احساس کو اپنی فنایت کی خبر نہیں ہوتی اور نہ اس کی آگاہی باقی رہتی ہے کہ ہم فنا ہوئے۔ یہاں تک جمالی و جلالی تجلی کا فرق بھی نظر نہیں آتا۔“

”توحید وجودی علم کے درجہ میں ہو یا شہود کے ابتدائی درجے سے انتہائی درجے تک پہنچے۔ ہر حال میں بندہ بندہ ہے اور خدا خدا ہے۔ اسی لیے انا الحق اور سبحانی ما اعظم شافی وغیرہ کہنا اگر صدق حال نہ ہو تو اہل طریقت کے نزدیک یہ کلمات کفریہ ہیں۔ اور جہاں صدق حالی ہے وہاں بے شک کمال ایمان کی دلیل ہے۔“

مخدوم الملک خدا کے بندے میں حلول کرنے کے نظریہ کی سختی سے تردید کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

”اس میں شک نہیں کہ خدا کی تجلی ہوتی ہے اور خدا اپنا جلوہ دکھاتا ہے مگر وہ انسان میں حلول نہیں کرتا۔“

یہ غلط اور باطل اعتقاد عجیب و ہندی تصوف کی آمیزش سے پیدا ہوا ہے۔ خود اہل علم اور ہندوؤں کے ہاں بھی عقیدہ بعد میں اس وقت پیدا ہوا جب کہ ان کے

بزرگوں کی تعلیمات میں تشریف کی گئی۔ بعض مسلمان صوفیوں نے بھی وحدت الوجود کے مسئلہ کو ایسا ہی یا اس سے متا جلتا سمجھا۔ حالانکہ وحدت الشہود اور وحدت الوجود کے نظریات میں کوئی تضاد و اختلاف نہیں۔ دونوں میں جو فرق نظر آتا ہے وہ بنیادی نہیں، ارتقائی ہے۔ یعنی وحدت الشہود تو حید کا تیسرا اور وحدت الوجود چوتھا درجہ تصوف

تصوف کے بارے میں کچھ لوگوں کو یہ غلط فہمی ہے کہ یہ دیدانت، عجمیت اور عیسائیت کے اثرات کا نتیجہ ہے۔ اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بعض چیزیں غلط ضرور ہیں۔ یہ کم علمی کی وجہ سے یا مقامی اثرات کی وجہ سے شامل ہو گئی ہیں۔ لیکن بنیادی طور پر تصوف کو غیر اسلامی فلسفہ کہنا صحیح نہیں۔ تصوف کیا ہے۔ اس کی بنیاد کہاں سے ہے اور اصل اسلامی تصوف کی کیا حیثیت ہے۔ ان سب کی محذوم الملک یوں وضاحت فرماتے ہیں :

”برادرِ مہتمم اعز شمس الدین اعز اللہ۔ تم ایسا ہرگز نہ سمجھو کہ تصوف کا قاعدہ قانون کوئی نیا اور من گھڑت شے ہے بلکہ یہ ایک قدیم دستور العمل ہے جس پر انبیاءِ علیہم السلام اور صدیقیوں کا عمل درآمد ہے۔ اس زمانے میں جو لوگ تصوف اور صوفیا پر مہنتے ہیں اور ان کی پاک دامنی پر دھجے لگاتے ہیں اس کا خاص سبب یہ ہے کہ صوفیوں نے خود اپنی روش بدل کر خلاف اصول عادات میں مبتلا ہو کر تصوف کو بدنام کرنے کا موقع دیا ہے ورنہ سبحان اللہ تصوف دین و ایمان کی جان ہے۔ اہل طریقت کے نزدیک تصوف کی تین قسمیں ہیں۔ صوفی، متصوف اور متبنہ۔

صوفی کی تشریف یہ ہے کہ اپنی ہستی سے فانی ہے اللہ کے ساتھ باقی ہے خواہشات

فضائی کے قبضہ سے باہر ہے۔ حقائق موجودات کا ماہر ہے۔
 متصوف کی شان یہ ہے کہ مجاہدہ و ریاضت میں اس لیے مشغول و سرگرم ہے کہ صوفیوں
 کے مراتب حاصل کرے اور قدم بقدام صوفیوں کے چل رہا ہے۔
 منتقبہ کی حالت یہ ہے کہ صورتاً تو اس میں صوفیوں کے اکثر عادات ہیں۔
 ”نصوف کی دولت ایک بنی سے دوسرے بنی کو پہنچی رہی۔“
 رسول اکرمؐ کا ذکر کرتے ہوئے لکھے ہیں:

”خود مسجد نبویؐ میں ایک گوشہ معین کر دیا۔ اصحاب میں سے وہ گروہ جو سالکانِ راہِ
 طریقت بعنوان خاص تھے۔ وہیں ان سے راز کی باتیں ہوا کرتیں۔ ان میں سے بعض پیر تھے بعض
 ان میں سے کامل تھے جیسے ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ و سلمان رضی اللہ عنہم۔ اور معاذؓ، بلالؓ
 عمار رضی اللہ عنہم ان حضرات کو خاص خاص اوقات میں آپؐ وہاں بٹھاتے اور اسرار کی
 ایسی ایسی باتیں ہوتیں کہ بڑے بڑے فصحاء عرب اور عام صحابہ ان کے مقرر کو نہیں پہنچ سکتے
 تھے۔ اس خاص جماعت صوفیہ میں تقریباً ستر آدمی تھے۔ حضرت مہتمم عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا
 یہ بھی معمول تھا کہ جب کسی صحابی کی عزت و تکریم کرتے تو انھیں دوائے مبارک یا اپنا پیراہن
 شریف عنایت فرماتے۔ صحابہ میں وہ شخص مونی سمجھا جاتا۔“
 ولایت و نبوت

قاضی صدر الدین کے نام مکتوبات میں ولایت کی تشریح اور ولایت و نبوت کے فرق کو
 یوں سمجھایا گیا ہے:

”ولایت عام ایمان کو کہتے ہیں۔ جو شخص ایمان لایا وہ اولیاء اللہ سے ہوا۔ گریہ ولایت

عام ہے ممکن ہے کہ ادا امر کو ترک کرے اور نواہی کا مرتکب ہو۔

دوسرا درجہ وہ ہے کہ ادا امر بجالائے اور نواہی سے پرہیز کرے۔ ایسا شخص بھی خدا کے ولیوں میں ضرور شامل ہے مگر عام ولی مومن کے مقابلہ میں اس کو خصوصیت حاصل ہے۔ تیسرا درجہ خاص الخاص کہے۔ یعنی ولی مومن ادا امر کی تعمیل کرے اور نواہی سے دور رہے۔ اس کے علاوہ اپنی جگہ مراد سے منہ پھیر لے۔ اس کی نگاہ اس پر نہ ہو کہ ہم کیا کریں بلکہ اس تاک میں رہے کہ دوست کیا چاہتا ہے۔۔۔۔۔“

”ولی بہر حال جگہ دینی صوبہ بتوں اور گناہ سے محفوظ رہتا ہے کیونکہ گناہ کا ارتکاب سخت ترین جرم ہے۔ ولی کو حق تعالیٰ ہر طرح کی ذلت و معصیت سے بچائے رکھتا ہے۔ جس طرح پیغمبر کی یہ شان ہے کہ معصوم ہو اسی طرح ولی وہ ہو سکتا ہے محفوظ ہو۔ معصوم اور محفوظ کا فرق بھی سمجھ لو۔ معصوم اسے کہتے ہیں جس سے کبھی کسی قسم کا گناہ سرزد نہ ہوا ہو اور محفوظ اسے کہتے ہیں جس سے شاذ و نادر کبھی گناہ ہو جائے مگر اس کو گناہ پراہرا نہ ہو۔“

اس کے بعد قاضی شمس الدین کے نام ایک مکتوب میں اس خام خیالی کو دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ولی کو بنی پر فضیلت ہے،

”تمام اولیاء نبیوں کے تابع ہیں۔ انبیاء عظیم السلام کو اولیاء پر فضیلت حاصل ہے۔ کیونکہ وہایت کی جو انتہا ہے وہ نبوت کی ابتدا ہے۔ ہر نبی درجہ ولایت پر فائز ہے مگر کوئی ولی بنی نہیں ہو سکتا۔ اس امر میں علمائے سنت والجماعت ہوں یا متحققین اہل طریقت ہوں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ سب کے سب متفق ہیں مگر محدود کا ایک گروہ اولیاء کو انبیاء پر فضیلت دیتا ہے“

عام طور سے لوگ کرامات کا اظہار کرنے والے کو زیادہ بڑا بزرگ اور دلی سمجھتے ہیں حالانکہ خود اویانے کرام اظہار کرامت کو بڑا سمجھتے رہے ہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں اس صفت سے نوازا ہے مگر خود وہ عالم جذب میں یا غیر ارادی طور پر کرامت کا اظہار کرتے ہیں اور اظہار کے بعد ندامت و حجاب محسوس کرتے ہیں۔ مخدوم الملک فرماتے ہیں:

”دلی ہونا اور کرامت پر نظر رکھنا صفتِ صمدین ہیں۔ دلی ہو گا تو کرامت پر نظر نہ ہوگی۔ کرامت پر نظر ہوگی تو دلی باقی نہ رہے گا۔“

شریعت و طریقت

مخدوم الملک تازندگی شریعت کے اصولوں پر سختی سے پابند رہے۔ وہ شریعت کی پابندی کے بغیر طریقت کے قائل نہیں،

”جب تک ہوش و خود باقی ہے شریعت کی پابندی کا حکم بھی باقی ہے۔ جو اس کا منکر ہے اس کے متعلق مشائخ طریقت اور علمائے حق کا اجماع و اتفاق ہے کہ وہ دین اسلام سے باہر ہے۔“

”شریعت کے بغیر طریقت کا قصد کرنا ویسا ہی ہے جیسے ایک شخص کو ٹھہر پر چڑھنا چاہیے اور سر پرسی توڑ ڈالے۔ دیوار پکڑ کر اوپر چڑھنے کا نتیجہ یہ ہو گا کہ وہ چار ہاتھ بمشکل جانے لگا پھسل کر گمے گا۔“

شریعت و طریقت میں کیا فرق ہے اس کو قاضی شمس الدین کے نام ایک

۱۔ مکتوب ۵ مکتوبات صدی ۲۲

۲۔ مکتوب مکتوبات صدی

۳۔ مکتوب ۷ مکتوبات صدی ۲۲

میں اس طرح سمجھاتے ہیں،

”شریعت میں توحید، طہارت، نماز، روزہ، حج، جہاد، زکوٰۃ اور دوسرے احکام شرع و معاملات ضروری کا بیان ہے۔ طریقت کہتی ہے کہ ان معاملات کی حقیقت دریافت کرو۔ ان کی تہ تک پہنچو۔ اعمال کو قلبی صفائی سے آراستہ کرو۔ اخلاق کو نفسانی کدورتوں سے پاک رکھو جیسے ریاکاری، ہوائے نفسانی، ظلم و جور اور شرک و کفر وغیرہ اچھا اس طرح سمجھ میں نہ آئے تو یوں سمجھو کہ ظاہری طہارت۔ ظاہری تہذیب کے جس امر کو تعلق ہے وہ شریعت ہے۔ تزکیہ باطن اور تصفیہ قلب سے جس کو لگاؤ ہے وہ طریقت ہے۔ کپڑے کو دھو کر ایسا پاک کرنا کہ اس کو بہن کرنا زبردستی کیلئے فعل شریعت ہے اور دل کو کدورت بشری سے پاک رکھنا فعل طریقت ہے۔ ہر نماز کے لیے وضو کرنے کو ایک ایک فعل شریعت سمجھو اور ہمیشہ با وضو رہنا طریقت کا دستور العمل خیال کرو۔

نماز میں قبلہ رو کھڑا ہونا شریعت ہے اور دل سے اللہ کی طرف متوجہ ہونا طریقت ہے۔ سوائے ظاہری سے جن معاملات دینی کا تعلق ہے اس کی رعایت کو ملحوظ رکھنا شریعت ہے اور جن معاملات دینی کو قلب و روح سے تعلق ہے اس کی رعایت کرنا طریقت ہے۔

پیر کی ضرورت

حضرت مخدوم الملک شریعت و طریقت کے معاملات میں پیر، مرشد یا شیخ کی رہنمائی ضروری سمجھتے ہیں۔ جس طرح کوئی مرغن اپنا علاج خود کر کے نقصان اٹھاتا ہے اسی طرح مرشد یا شیخ کے بغیر صرف اپنی عقل و سمجھ سے کام لے کر یا بزرگوں کی کتابوں کا مطالعہ کر کے کوئی شخص منزل مقصود تک نہیں پہنچ سکتا۔

آپ کا خیال ہے کہ جس طرح امت کے لیے پیغمبر، طفل شیرخوار کے لیے دایہ اور

طالب علم کے لیے استاد کی ضرورت ہے اسی طرح مرید کے لیے پیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ پیر اپنے مرشد کو گمراہ ہونے سے بچاتا ہے اور ہوشیاری سے راستے طے کرتا ہے۔ مرشد کے بغیر مرید کو قدم قدم پر پھسل جانے کا اندیشہ ہے۔ دیکھو پیر کی ضرورت کس قدر ہے۔ نقل ہے کہ حضرت خواجہ ابوسعید ابوالخیر رحمۃ اللہ علیہ کے ایک مرید وضو کر کے اپنے جھبے میں داخل ہوئے۔ ایک نور نظر آیا۔ دیکھتے ہی چلا اٹھے کہ اللہ کو دیکھا پیر نے سنا تو فوراً سمجھ گئے کہ مرید کو اس وقت دھوکا ہوا ہے۔

حاضر ہوئے اور فرمایا۔ اسے ندان و نادان قف وہ نور تیرے دھوکا تھا۔ کہا تو اور کہاں جمال خداوندی۔ نہ دیکھیں حضرت موسیٰ اور دیکھیں تجھ سا مبتدی۔ اس مقام پر اکثر سالک مغرور ہو جاتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ نبی حق دیکھی۔ اگر شیخ کامل و صاحب تصرف نہ ہو تو اس ملک بھنور سے نجات مشکل ہے۔ بے پیر پور بے حلا اس مقام میں پہنچ کر ایسا مغرور ہو جاتا ہے اور ایسا ارکار و شیطان بن جاتا ہے کہ سارے جہان کو دعویٰ باطل سے بھرویتا ہے اور سنی سنائی باتوں کو یاد کر کے اول قول بکتا ہے اور سمجھتا ہے کہ ہم منزل مقصود تک پہنچ چکے۔ غضب تو یہ ہے کہ اس کو تصرف و کرامت کا بھی دعویٰ پیدا ہو جاتا ہے اور سمجھتا ہے کہ خدا کی ملکیت میں ہم جو چاہیں کر سکتے ہیں۔ آخر اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اباحت و زندقہ میں پڑ جاتا ہے۔

شیخ کے اوصاف

پیر و مرشد یا شیخ کے اوصاف کے سلسلہ میں مخدوم الملک کا خیال ہے کہ وہ سالک ہو مجذوب نہ ہو۔ مجذوب سے کسی تعلیم و تربیت کی امید نہیں کی جاسکتی۔ آپ مجذوب کو پیر بنانے کے لائق ہی نہیں سمجھتے کیونکہ اس کے مقامات بے ہوشی میں طے

ہوتے ہیں خود آپ نے اپنے معاملہ میں اسی اصول پر عمل کیا۔ جب پیر کی تلاش میں اور بیعت کے ارادے سے دہلی گئے تو حضرت بوعلی شاہ قلندر سے ملنے پانی پت بھی تشریف لے گئے۔ آپ ان کی بزرگی سے تو بہت متاثر ہوئے مگر مرشد بنانے کے لائق نہیں سمجھا۔ فرمایا ”شیخ است اما مغلوب الحال است بہ تربیت دیگرے نمی پردازد“

سالک چونکہ ہر مقام سے آگاہ ہوتا ہے اس لیے وہ مرید کو بھی ہر خطرہ سے بچاتا رہتا ہے۔ محذوم الملک پیر کے لیے ضروری سمجھتے ہیں کہ،

”جتنے مقامات اور جتنی پسندیدہ خصلتیں قرآن مجید یا حدیث شریف میں مذکور ہیں اس شخص میں پائی جائیں۔ لیکن پھر یہ بھی سمجھاتے ہیں کہ شریعت کی پابندی اور قرآن و احادیث کی پسندیدہ خصلتوں کا مطلب یہ نہیں کہ پیر بالکل معصوم ہو اس سے کبھی کوئی خطا سرزد نہ ہوئی ہو۔ کیونکہ کوئی انسان سوا پیغمبروں اور ولیوں کے معصوم و محفوظ نہیں۔ اس لیے،

”پیر ہونے کی شرط یہ نہیں کہ وہ معصوم ہو بلکہ یہ ہے کہ وہ اس راہ کے کاموں کی حقیقت کو جان چکا ہو اور خدا کی راہ میں سفر کر چکا ہو۔ ٹھیک اسی طرح جیسے تم کسی سے علم سیکھنا چاہو تو یہ شرط نہیں کہ وہ معصوم ہو بلکہ شرط یہ ہے کہ وہ اس علم میں کامل ہو۔ معصوم ہونا نبیوں کے لیے مخصوص ہے وہ ضرور معصوم تھے۔ پیروں کے لیے نہیں۔“

رضائے الہی

ہر حال میں انسان کو خدا کی مرضی کے تابع رہنا چاہیے کیونکہ یہی خالق کی خوشنودی حاصل کرنے کا راز ہے۔ علاوہ اس کے بندے کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ بھی

نہیں۔ راضی برصائے الہی کے فلسفہ کو مخدوم الملک یوں سمجھاتے ہیں:

”براۓ عزیز! حقوق کی ادائیگی میں جیسا کہ شریعت نے مقرر کیا ہے پوری کوشش کرنی چاہیے اور اسے اپنی راہ سلوک سمجھیں۔ سلوک صرف روزہ، نماز اور حج نہیں ہے۔ حکم الہی کی پابندی میں جو کچھ بھی کرنا پڑے وہ سب سلوک ہے۔ اس سلسلہ میں ایک مٹی مٹی ہی کا معاملہ کیوں نہ ہو۔ اسے بھائی! ہمیں تو برصائے الہی چاہیے۔ سوال نہ کئے کا ہے نہ مدینے کا نہ مسجد کا نہ بت خانہ کا نہ جگہ عروسی کا نہ دین و مذہب کا نہ مجاہدہ و ریاضت کا۔ مسافرت و قیام کی بھی قید نہیں۔ طالبانِ حق کا یہی مشرب ہے، اسی پر قائم رہو۔۔۔۔۔“

”اے بھائی عبادت میں مزدوری اور بدلہ نہیں طلب کرنا چاہیے نہ اس آرزو میں عبادت کرنی چاہیے۔ ہم بندہ ہیں۔ مغسی اور بے چارگی کے ساتھ بندگی فرض سمجھ کر اس میں ہم لگے رہنا چاہیے۔“

”اے عزیز! انبیاء اور اولیاء بادشاہ و امرا کے سب بہت سی چیزیں چاہتے ہیں مگر وہ نہیں ہوتیں اور بہت سی چیزیں جو نہیں چاہتے ہیں ہو جاتی ہیں۔ جب ان کا یہ حال ہے تو ہمارا اتھا لاد کیا۔ یہی لازم ہے کہ جو ہمیں ملا ہے اسی پر راضی ہو جائیں اور سر تسلیم خم کر دیں۔ اپنی بندگی پیش کر دیں اور بس۔ کیونکہ یہ تو بہر حال کرنا ہی ہے۔ برصا یا بجز۔ جیسے انسان کو موت سے بچھڑکا رہا نہیں قانون الہی کے سامنے گردن جھکانے کے سوا جارا نہیں۔ وہی ہو گا جو اس کی خواہش ہے۔ پھر اپنی خواہش کو درمیان میں لا کر بربادی کی راہ اختیار کرنا بے کار ہے۔ کیسی شان ہے اس پروردگار کی۔ بجان اللہ۔“

توبہ

خطا و گناہ کا سرزد ہو جانا انسان کی فطرت میں شامل ہے لیکن اس کے اذیتناک کے بعد توبہ نہ کرنا زیادہ سنگین ہے۔ توبہ کا مطلب جرم کا اقرار اور اس پر اظہارِ مذمت کرنا ہے۔ ساتھ ہی خدا سے معافی طلب کرنا۔ آئندہ اس فعل سے بچنے کا عہد و عزم کرنا ہے۔

مگر ایک نکتہ اور غور طلب ہے یعنی توبہ صرف گناہ کا رہی کے لیے ضروری نہیں پیغمبروں اور ولیوں نے بھی ہمیشہ توبہ و استغفار کی ہے۔ حالانکہ وہ معصوم اور گناہوں سے محفوظ تھے۔ اس کا راز یہ ہے کہ عوام کی توبہ گناہ سے معافی طلب کرنے کے لیے ہوتی ہے اور خواص کی توبہ بطور اظہارِ تشکر ہوتی ہے۔ اس سے ان کے درجات میں مزید ترقی ہوتی ہے۔

توبہ اور اس کے اسرار و فوائد کو حضرت مخدوم نے یوں بیان فرمایا ہے،
”درویش شیخ عمرؒ سلام و دعا مخصوص ہے۔ اسے بھائی گناہ سے پاک ہوتا
پیدائش سے آخر تک فرشتوں کی صفت ہے۔ پیدائش سے آخر تک گناہ سے آلودہ رہنا
شیطان کا کام ہے۔ گناہ کو کہ توبہ کرنا حضرت آدمؑ اور ان کی اولاد کی فطرت ہے۔“

”آدمی کی پکار گناہ پر نہیں ہوتی بلکہ گناہ سے توبہ نہ کرنے پر ہوتی ہے۔“
”توبہ اگر صرف گناہ ظاہری سے ہوتی تو پیغمبروں کو توبہ کی حاجت نہ تھی وہ تو گناہ
صغیرہ و کبیرہ سے پاک تھے۔ مگر ان حضرات سے بھی توبہ ثابت ہے، اور اپنی جگہ
ٹھیک ہے۔“

۱۔ ۲۔ مکتوب ۷۵ مکتوبات دو صدی

۳۔ مکتوب ۷۶ مکتوبات صدی

”عوام کی توبہ اس لیے ہوتی ہے کہ ہم نے اپنے نفس پر ظلم کیا ہے۔ نافرمانی کی ہے۔ اللہ تعالیٰ سب گناہوں کو معاف کرے تاکہ عذاب سے بچیں۔ خاص لوگوں کی توبہ اس لیے ہوتی ہے کہ جس قدر نعمتیں عطا ہوئی ہیں۔ رحم و کرم ہوا ہے اور ہورہا ہے اس اعتبار سے مطلق خدمت ادا نہیں ہوئی ہے۔“

توبہ کا مفہوم اور فوائد سمجھاتے ہوئے آپ قاضی شمس الدین کو یوں ہدایت کرتے

ہیں :

”اے بھائی! کیا کہیں۔ اجل تاک میں ہے جو دم آدمی زندہ ہے غنیمت ہے۔ اس وقت کی قدر کرنا چاہیے کیا معلوم کس وقت ملک الموت پہنچ جائے توبہ سے غافل نہ رہو۔ ایک بوڑھا آدمی کسی بزرگ کی خدمت میں پہنچا اور بولا میرے گناہ کی انتہا نہیں ہے میں چاہتا ہوں کہ اب توبہ کر لوں۔ ان بزرگ نے فرمایا کہ اے بوڑھے تم چوک گئے۔ آنے میں دیر لگا دی۔ تمہیں جوانی میں آنا تھا۔ مگر بوڑھا صحبت یافتہ تھا اور توبہ کے فوائد سن کر آیا تھا۔ کہنے لگا حضرت دیر سے کیا واسطہ میں تو جلد سے جلد آیا ہوں۔ اے جناب توبہ وہ نعمت ہے کہ اگر مرنے سے قبل نصیب ہو جائے تو کیا کہنا ہے۔ دیر ہونا بھی عین جلد ہی ہے۔ میں جلد سے جلد آیا ہوں۔ میرے بھائی ہر چند تم گناہ سے آلودہ اور ملوث ہو رہے ہو توبہ تو کرو دیکھو یہ کتنی امید افزا ہوتی ہے۔“

و دشمنوں کو خوش کرنا

گناہوں میں سچی العباد اس اعتبار سے بڑا سخت ہے کہ اس کی معافی کے لیے خدا کے ساتھ ساتھ بندے کو بھی راضی کرنا پڑتا ہے۔ اس گناہ سے توبہ اور بندے کو راضی کرنے اور دشمن کو خوش کرنے کے بارے میں مخدوم الملک جو طریقہ بتاتے ہیں وہ احکام شریف

کے مطابق ہونے کے ساتھ ہی نفسیات انسانی کے مطابق بھی ہے۔ آپ اپنے مرید قاضی شمس الدین کو لکھتے ہیں کہ:

”مفسرِ اگناہ حق العباد ہے، اور یہ نہایت سخت دشوار ہے۔ اسی کے چند طریقے ہیں۔ جان و مال، ذاتیات، عورت، لونڈی اور دین کے نقصانات۔ اگر تم نے مال کا گناہ کیا اور تمہیں اسی کی واپسی کی قدرت ہے تو تم پر واجب ہے کہ اس کو لوٹا دو۔ اگر ادائیگی سے مجبور ہو تو معافی چاہو۔ اگر یہ دونوں صورتیں نہ ہو سکیں تو اس رقم کو اس کی روح پر صدقہ کر ڈالو۔ اگر یہ بھی نہ ہو تو نیکیاں کرو اور اطلاح و زاری کے ساتھ خدا سے معافی مانگو۔ یہاں تک کہ وہ اپنے کرم سے قیامت کے دن تمہارے دشمن کو تم سے خوش کر دے۔

اگر تم نے کسی کی جان ماری ہے تو اس کے اقربا سے کہہ دو کہ وہ یا تو تم سے قصاص لیں یا معاف کر دیں۔ اگر یہ ناممکن ہو تو تفریع و زاری کے ساتھ خدا کی طرف رجوع کرو کہ قیامت میں تمہارے دشمن کو خوش کر دے۔

اگر تم نے ذاتیات کے نقصان پہنچائے ہیں۔ کسی کی غیبت کی، تہمت جوڑی، گالیاں دیں تو یہ لازم ہے کہ اس سے جا کر کہو کہ مجھے تم نے تمہاری طرف بھوٹی باتیں لگائی ہیں معاف کرو مگر ذرا سوچ سمجھ کر ایسا نہ ہو کہ اس کا قصہ بھڑک اٹھے اور لینے کے دینے پڑ جائیں کیونکہ جہاں اشتعال، غیض و غضب کا یقین ہو وہاں ہی اچھا ہے خدا کی درگاہ میں سرگرداں اور معافی کے خواستگار ہو۔ اگر تمہارا دشمن زندہ نہ ہو تو اس کی روح پر ایصالِ ثواب کرو۔

اگر تم نے کسی کی بیوی یا شرعی لونڈی کے ساتھ بدنیتی کی ہے یا اس سے بھی تجاوز

کر گئے ہو تو یہ موقع نہ معافی کا ہے اور نہ ظاہر کرنے کا۔ بہتر یہی ہے کہ اس معاملہ کو خدا ہی کے حوالہ کر دو تاکہ وہ قیامت کے روز اس کو تم سے رضا مند اور خوش کر دے۔
قاضی شمس الدین سے کسی کے معاملہ میں کچھ زیادتی ہو گئی تھی۔ اس کی خبر مخدوم الملک کو ہوئی تو فوراً تنبیہ کا خط لکھا اور حقوق العباد کی اہمیت سمجھائی،

”اے برا اور جب تمہارا شمار درویشوں میں ہے تو مجھے یہ جبر اچھی نہیں معلوم ہوئی کہ تم کو کسی سے شکایت ہو یا تم پر کوئی لعن طعن کرے۔ سوال یہ ہے کہ تم عزیز سے اپنے ذاتی معاملہ میں کوئی ایسا کام کیوں سرزد ہوا جو تمہارے لائق نہ تھا۔ اگر صورت حال یہ ہے کہ خود تم پر ظلم و تعدی کی گئی ہے تب بھی اسے جانی و مالی طور پر برداشت کرنا چاہیے اور کوئی بات نہیں کرنی چاہیے جو دوسروں کو ناگوار معلوم ہو۔“

”اے عزیز تمہارے ذاتی معاملے میں اگر کسی کو کسی طرح سے ایذا پہنچی ہے تو کوشش کرو کہ وہ شخص تم سے راضی ہو جائے کیونکہ یہ بڑا اہم مسئلہ ہے۔ بندے کا حق خدا کے حق سے بھی زیادہ ہے۔ خدا کا حق تو توبہ و استغفار سے صاف ہو سکتا ہے مگر مخلوق کا حق جب تک وہ راضی نہ ہو ادائیگی مشکل ہے۔“

اے عزیز معلوم ہے شہید کا کتنا بڑا درجہ ہے؟ وہ خود دوسروں کی شفاعت کا حقدار ہو گا لیکن بندے کا حق اگر اس پر کچھ رہ گیا ہے تو اس کی وجہ سے خود اس کا اپنا معاملہ اٹک جائے گا جب تک کہ وہ اس شخص کو راضی نہ کر لے۔ غرض کہ حقوق العباد بہت اہم ہے۔“

دنیا کی مذمت

تمام صوفیائے کرام نے دنیا کی مذمت کی ہے اور لوگوں کو اس سے دور رہنے کی

تلقین کی ہے۔ مخدوم الملک ایک مکتوب میں دنیا کی بے وفائی کی شکایت اور اس کی مذمت
بڑے لطیف انداز میں کرتے ہیں۔ اس مکتوب میں ادیبانہ رنگ بھی موجود ہے۔
ملاحظہ ہو:

”کار عالم جز طلسم و بیج نیست جز خوابی در خوابی بیچ نیست
از طلسم او نہ نشد آگہ کسے در میان خاک و خون دارد بے
لے بھائی! دنیا دھوکہ باز، فریبی اور بہر و پیل ہے۔ شہد و کھا کر زہر دینے والی
ہے۔ صبح میں اگر کسی پر نوازش کرتی ہے تو شب میں جدائی اختیار کرتی ہے۔ دن میں اگر
خطے سے نکالتی ہے تو رات کی تاریکی میں پاؤں سے لچ کر دیتی ہے۔ اس کا
آبگینہ غبار آلود ہوتا ہے اور اس کا پیالہ نیش زنبور سے خالی نہیں ہوتا۔ کتنا سچ کہا
ہے کسی نے:

از جام او پیش کہ در انجام زہر باست گل برگ او مبوکہ دران زہر و خار باست
دہر ستیزہ کار ندارد و فلکے کس دیدیم و آرمودہ شنیدیم بارہا باست
لے عزیز! ہوشیار۔ یہ بوڑھی دلا ہے۔ اس نے کتنے بادشاہوں کو دامن
بن کو قتل کیا ہے۔ یہ اپنے عاشقوں کو ہمیشہ بے کار کر دیتی ہے۔ اس نے جب کبھی
کسی کو دیا واپس لے لیا۔ کسی پر عنایت کی تو دو گنا تاوان بھی طلب کیا۔ مثنوی:

دہر بستاند و عارے ندارد بجز داد و ستد کارے ندارد
چہ بخشد مر تر ایں سفلہ ایام کہ یک یک باز بستاند سر انجام
لے عزیز! دنیا ایک جادو گر ہے۔ اس کی زیب و زینت مثل خواب ہے۔
اس کا لباس، اس کی غذا محض خیالی ہے۔ اس کی لذت و خواہش کی انتہا نجاست

ہے۔ افسوس پھر بھی ایک عالم اس کے پیچھے سرگرداں اور پریشان ہے۔ رباعی :

حال دنیا را بہر سیدم من از فرزندانہ
گفت یا خوابیت یا بادلیت یا افسانہ
باز گفتم حال آن کس گو کہ دل دروے بہر بست
گفت یا غولیت یا دیولیت یا دیوانہ

تعب ہے وہ دنیا جس میں شادمانی بغیر ماتم کے، خوشی بغیر غم کے، زندگی بغیر موت کے، صحت بغیر مرض کے، بقا بغیر فنا کے، مراد بغیر درود دعا کے، آب و ہوا بغیر تکلیف و بلا کے طنا محال ہے، پھر بھی ایک عالم ہے کہ اس کی جستجو میں فتنوں کا شکار بنا ہوا ہے۔

”لیکن اے برادر! دنیا میں اتنی زیادہ برائیوں کے باوجود ایک بڑا ہنسریہ بڑا ہے کہ دنیا ہی میں آخرت کی کھیتی ہوتی ہے۔ خاص کر نیکی کمانے والوں کے لیے۔“ اسی لیے حضرت مخدوم ترک دنیا پر بہت زور دیتے ہیں۔ آپ خدا والوں کو پہچان یہ بتاتے ہیں کہ وہ دنیا ترک کر دے اور دنیا دار کی صحبت سے دور رہے مزید فرماتے ہیں کہ :

”مجھے تو یقین ہے کہ جہاں ترک دنیا نہیں معرفت خداوندی نہیں۔ ترک دنیا اور معرفت حق ایک نفی اور ایک اثبات۔ لہذا شہادت ان ہی دونوں سے مرکب ہے۔ جس نے دنیا ترک کی اس نے نفی کی جس نے معرفت حق سے قربت کی اس نے اثبات کیا۔ لا الہ الا اللہ میں اسی کا اعلان ہے۔ صرف زبان سے ان حروف کا ادا کرنا کافی نہیں۔ اسے عزیز! یہ حال کہ زبان سے لا الہ الا اللہ کہیں اور دنیا کے سامنے سجد

امرا و سلاطین کو اپنا قبلہ بنائیں یہ تو ایمان زبانی اور کفر دلی کا اظہار ہے۔ کسی نے خوب کہا ہے:

معصِف بکفِ گرفتہ کفر و رنقہ بطل است خفۃ بر بسترِ ریائی

اے عزیز! یہ بات تو معلوم ہے کہ آج کل کا کیا حال ہے؟ کافی مخلوق ایسی ہے جو ایک جانب معرفتِ خداوندی کا دعویٰ رکھتی ہے۔ دنیا اس کو راہِ حق سے ہٹا کر دور لے گئی ہے۔ لیکن ان لوگوں کو خبر تک نہیں کہ غرور و اور فرعون کا بھی یہی حال تھا۔

ترک دنیا کا مفہوم

لیکن ترک دنیا کا مطلب یہ نہیں کہ انسان رہبانیت اختیار کرے اور لازمی ضروریاتِ زندگی سے بھی کنارہ کش ہو جائے۔ اصل مقصد فضول باتوں اور ہوا و لعب کا ترک ہے۔ اس کی وضاحت ایک مکتوب میں یوں کی گئی ہے:

”اے عزیز! اس موقع پر ایک چیز کا ضرور خیال رکھنا چاہیے تاکہ غلطی نہ ہو۔ ترک دنیا سے مطلب فضول باتوں کا ترک ہے۔ لازمی ضروریات اور طبعی احتیاج کا ترک نہیں۔ بلکہ جس طرح فضولیات کی طلب ناپسندیدہ اور حجابِ راہ ہے اسی طرح ضروریات کا ترک ناپسندیدہ اور مانع ہے۔ ہر آدمی کو مختصر غذا۔ کچھ کپڑے اور مختصر سے مکان کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر ان چیزوں کو ترک کر دیا جائے تو لازماً آدمی دوسرے کا محتاج ہو گا اور مایحتاج کی خواہش دل میں پیدا ہوگی۔

اس طرح انسان بلا میں پڑ کر ہلاک ہو سکتا ہے۔ اس لیے جس طرح فضولیات کی طلب انتہائے فساد کا سبب بنتی ہے، ضروریات ناگزیر کا ترک بھی فساد میں مبتلا کر سکتا ہے۔

اے عزیز! اگر کوئی شخص اس موقع پر یہ فغول بحث پھیر دے کہ حضرت ابو بکرؓ کی ایک مثال ہے کہ تمام سامان بیت المال میں ڈال دیا تھا اور جب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ اہل دعیال کے لیے کیا چھوڑائے ہو تو جواب دیا کہ اللہ اور اس کے رسول کافی ہیں۔ پھر کیسے ضروریات پر زور ڈال جاتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے اپنے سال پر غور کرو۔ کیا تم حضرت ابو بکرؓ کی طرح ایسا کرنے کے بعد نباہ بھی سکو گے؟ اگر تم میں اس کی استطاعت ہے تو ایسا کر سکتے ہو۔ لیکن ساگ بینگن بیچنے والوں کو کیا حق ہے کہ بادشاہ کا مقابلہ کرے؟

حضرت خبیبؓ کی شہادت

عبدالعزیز خالد

جو محبوبس ہے وہ خبیبؓ و فاختہ
شہادت کی فازی دعا مانگتا ہے

اے کسی نے زنداں میں انگور بیجھے
نگہبان زنداں تختیر زدہ ہے

وہ بیٹھا ہے آغوش میں سبط عادت
بہ انگشت ابن عدی استرہ ہے

لرز اٹھی ماں دیکھ کر یہ نظارہ
کہ بدلے سے دشمن کہاں چوکتا ہے

نہیں ہے مزاج آشنائے مسلمان
بالآخر تو وہ اک زن مشترکہ ہے

و کبھی مستقم ہونہ مرد مسلمان
گناہ پر میں پس رہے خطا ہے

نہیں اس کو مجھ سے کوئی خطرہ جاں کا
ترے دل کو بے کار دھڑکا لگا ہے

نعیم و خیابان و فردوس و ماویا
خدا کے چہیتوں کا ہماں کدہ ہے

سوئے غلد جاتا ہوں میں دار پر سے
مری راہ اہل جہاں سے جدا ہے

فدا اس پہ کرتا ہوں یہ جاں شیریں
مدینے میں جو خوش قد و خوش نقاب ہے

کر دجہم مصلوب کے ٹکڑے ٹکڑے
جو اہل خدا ہے لمے خوف کیا ہے؟

انتظام کتب خانہ

ریاست حیدرآباد وکن کے شیخ محبوب قریشی جلد سازی کے فن میں یکتا ہے، پورے برصغیر میں ان کا کوئی حریف نہیں تھا۔ سرکاری کتب خانوں اور احرار کے کتب خانوں میں ان کی مجلد کتابوں کی بے انتہا ملک تھی۔ تقسیم ہند کے بعد شیخ صاحب پاکستان تشریف لے آئے اور کراچی میں "محبوبیہ کارخانہ جلد سازی" (حیدرآباد کالونی میں) کے نام سے اپنا کارخانہ قائم کر دیا۔ شیخ صاحب کسی تعارف کے محتاج نہ تھے یہاں بھی ماشاء اللہ ان کا کام خوب چمکا۔

اب شیخ صاحب نے اپنے طویل تجربے کو ضبط تحریر میں لا کر ایک بہت بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ کتب خانے کی ترتیب و تنظیم اور کتابوں کی فن واری تقسیم سے متعلق فنی معلومات کا یہ مجموعہ "بڑی محنت اور عرق ریزی سے مرتب کر کے موصوف نے شائع کیا ہے۔ جو لوگ ذاتی کتب خانے رکھتے ہیں یا انتظام کتب خانہ کے فن سے دلچسپی رکھتے ہیں ان کے لیے یہ کتابت ایک بہت بڑی نعمت ہے۔ اس میں انتظام کتب خانہ سے متعلق تمام ضروری اور اہم مواد آگیا ہے۔ چند عنوانات یہ ہیں:

۱۔ کتب خانوں کا تاریخی پس منظر

۲۔ کتب خانے کی عمارت

۳۔ کتب خانے کے شعبے

۴۔ کتابوں کی خریداری

۵۔ تقسیم کتب

۶۔ کتابوں کی اجرائی و واپسی

۷۔ حفاظت کتب

۸۔ قلمی نوادرات کی حفاظت

۹۔ کتب خانوں کے لیے جلد سازی کی نوعیت

کوئی شبہ نہیں اپنے موضوع پر یہ کتاب ہر اعتبار سے جامع و مانع ہے۔ عطا و کتابت بھی بہتر ہے۔ قیمت بھی کچھ زیادہ نہیں۔ صرف ایک روپیہ پچاس پیسے۔

تاویل الاحادیث

یہ کتاب حجۃ الاسلام شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی معرکہ آرا کتابوں میں ہے۔ شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد نے پروفیسر غلام مصطفیٰ قاسمی کی تحقیق و تقدیم کے ساتھ اسے شایع کیا ہے۔ جو لوگ عربی زبان جانتے ہیں اور شاہ صاحب کے انداز نگارش سے مالوس ہیں ان کے لیے یہ ایک گراں بہا تحفہ ہے۔

کتاب خوشنما ٹائپ میں بھاپی گئی ہے۔ کاغذ بھی اچھا ہے۔ ضخامت ۱۱۲ صفحہ قیمت صرف تین روپے۔

کچھ کول نامہ

حضرت مخدوم ابوالحسن داہری نقشبندی (وفات ۱۱۸۱ھ) کی یہ نادر و نایاب کتاب جو مغزو معنی کے اعتبار سے بے عدیل ہے شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد نے غلام مصطفیٰ قاسمی صاحب کے تحشیہ اور تحقیق کے ساتھ شائع کی ہے۔ کوئی شبہ نہیں قاسمی صاحب

بڑی بزرگادی اور دیدہ ریزی کے ساتھ جس طرح تاویل الاحادیث میں اپنے فرائض انجام دیے ہیں اسی طرح اس کتاب میں بھی انہوں نے اپنی تحقیق، وسعت مطالعہ اور علمی ذوق کا ایک دلکش نمونہ پیش کر دیا ہے۔

کتاب فارسی زبان میں ہے، لطافت ٹائپ میں ہوئی ہے جو بہت خوبصورت ہے۔
 ضخامت ۵۲ صفحے قیمت ایک روپیہ۔

سہ ماہی اردو

انجمن ترقی اردو کا یہ شاندار اور عظیم و وسیع مجلہ بعض مواقع کے سبب ایک عرصے سے بند تھا۔ لیکن اب جلیل الدین عالی صاحب اور مشفق خواجہ صاحب کی زیر اداوت پھر اس کی اشاعت شروع کر دی گئی ہے۔ عالی صاحب ایک علمی خاندان کے گھر بگیتا ہیں جن فہم بھی ہیں اور سخن سنج بھی۔ اردو زبان کی ترویج و فروغ کے لیے جو کچھ کر سکتے ہیں اس سے زیادہ کرتے رہتے ہیں۔ مشفق خواجہ صاحب نہ صرف ایک اچھے ادیب اور شاعر ہیں بلکہ بڑے ذہین اور محنتی کارکن بھی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان دونوں حضرات کے اشتراک سے اردو کا یہ پہلا شمارہ ہر اعتبار سے قابل دید اور قابل داد ہے۔ مجلس اداوت کی بولمپی چوڑی فرست شائع کی گئی ہے اسے کم از کم بابائے اردو کے مسلک اور روایت سے کوئی مناسبت نہیں اس شمارے میں ۱۷ مضامین ہیں اور کوئی بھی ایسا نہیں ہے جسے بحر قی کا کنا جاسکے۔

عبدالعظیم نامی کا ۱۸۵۷ء سے پہلے کی تحفیر پیکل کپیاں " ایک بہت اچھا تاریخی مضمون بھی ہے اور معلوماتی مقالہ بھی۔

ہیں امید ہے انشاء اللہ اردو کا دوسرا شمارہ پہلے سے بھی زیادہ شاندار ہوگا اور یہ امید بھی ہے کہ اب یہ سلسلہ غیر منقطع طور پر جاری رہے گا۔

ادارہ ثقافت اسلامیہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ ۱۹۵۰ میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سر نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جاسکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطہ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر کی تفصیلات کو بھی دین قرار دیدیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو اور یہ ارتقا انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز اہل قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آگئے ہیں اور اسلامی سرچرچ میں نہایت مفید اور خیالات آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔

مکمل فہرست مفت طلب فرمائیں

محمد اشرف ڈار، سیکرٹری، ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ - لاہور

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کی

نئی مفصل فہرست مطبوعات

جہاں گئی ہے

مفت طلب کیجیے

سیکرٹری، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

A Book of Outstanding Value

THE CULTURE OF ISLAM

AN ANALYSIS OF ITS EARLIEST PATTERN

By AFZAL IQBAL

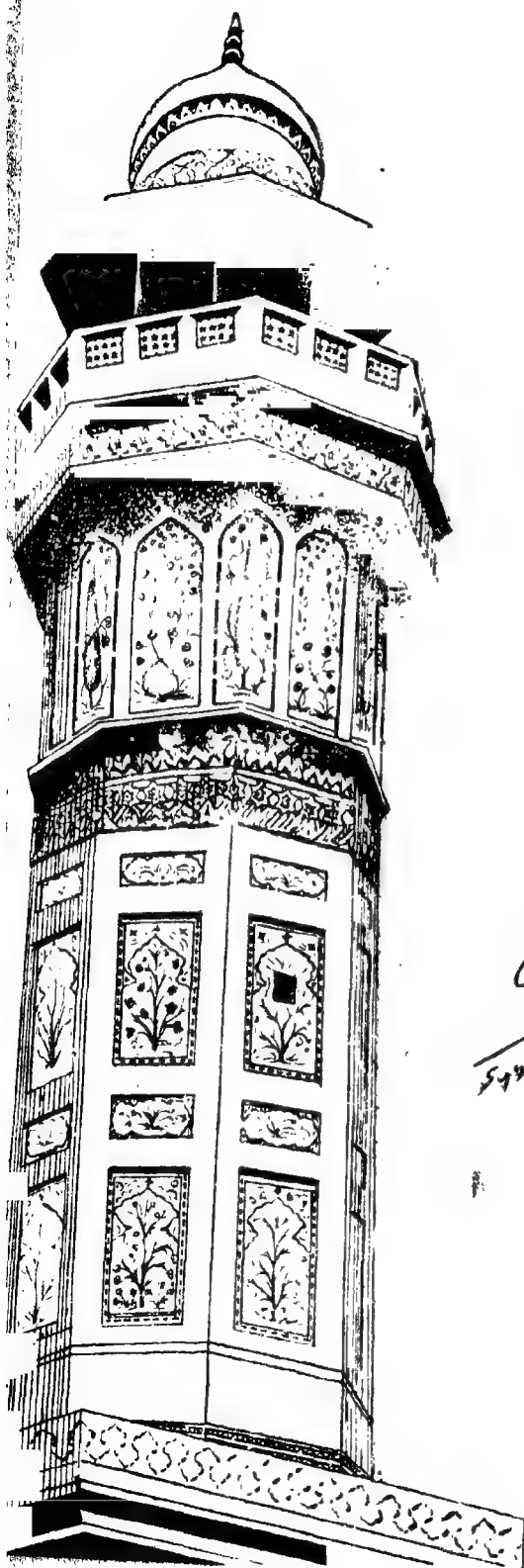
MANY eminent scholars have written about various aspects of the culture of Islam. But none, it will be agreed, has so far seriously attempted a treatment of this theme which springs primarily from a pressing personal problem—a problem of adjustment facing the Muslim intellectual of today. How much and how far can one draw on the experience of the past? How much and how far has the truth been petrified by dogma and has ceased to answer the questions of today?

In this book, the learned author seeks to analyse the significant cultural movement in Islam in the first century of its history, the aim being to discover the common denominators, the leading principles, the basic values and the essential elements which constitute the hard core of the culture of Islam.

Contents :—I, Pre-Islamic Culture in Arabia. II, The Arab Mind before Islam. III, The Dawn of Islam. IV, Conquest and the Cultural Consequences. V, Contact with Persian Culture. VI, Contact with Greek Culture. VII, Literacy: The First Cultural Movement. VIII, The Awareness of History. IX, The Growth of Jurisprudence. X, The Emergence of the Creeds and the Rationalist Movement. XI, Contemporary Centres of Culture.

Demy 8vo, approx. pages 400. In Press

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE
CLUB ROAD, LAHORE-3



قافز

جولائی ۱۹۶۶

نخستین
تراشت و ہر

ثقافت اسلامیہ کلب روڈ - لاہور

مامنامہ ثقافت

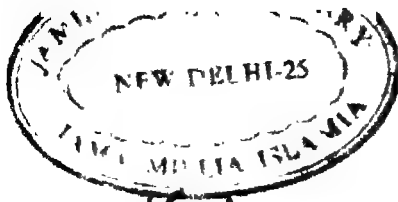
ترجمان ادارہ ثقافت اسلامیہ

اپنی نوعیت کا واحد علمی اور دینی رسالہ جس میں صرف مفکرین کی تحقیقی مضامین شائع ہوتے ہیں۔ عمومی مباحث نہ ہوتے ہیں :

- معاشرے کے جسمی مسائل پر اصولی بحث
- معاشرے کے بنیادی اقدار اور دین صحیحہ کی پرکھ
- دین کی روشنی میں حیات جدیدہ کی تشکیل
- وحدت فکر اور وحدت انسانی کی دعوت
- اسلاف کے ذراں فکر خدمات اور علمی سرمائے سے استفادہ
- تأثرات . حاصل مقالہ . تنقید و تبصرہ ، و غیرہ

ترسیل زر اور بیرونی خط و کتابت بنام سیکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ ، کلب روڈ ، لاہور۔

یہ اسراف ڈار نے ماہنامہ ملک میں سارف دین بھدی پریس لاہور سے چھپوا کر ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور سے شائع کیا۔



ثقافت

ربیع الاول ۱۳۸۶ (جولائی ۱۹۶۶)

جلد ۱۵ شماره ۷

ادارۃ تحریر
مدیر اعلیٰ

مدیر
رئیس احمد جعفری

اداکین

محمد سعید شیخ محمد حنیف ندوی

محمد جعفر بھلواروی شاہد حسین رزاقی

سالانہ: چھ روپے فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۃ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

تہذیب

	تأثرات	
۳	نیاز صاحب	رئیس احمد جعفری
	نقد ادب	
۴	ادب اور علوم	ڈاکٹر احسن فاروقی
	احوال وطن	
۲۳	کشمیر کی سرگزشت	
۳۶	ہمارے ادب کی منزل مقصود	
	شعری و سخن	
۴۰	غزل	عبد الحمید عدم
	تاریخ ماضی	
۴۱	جلیانوالہ باغ	ترجمہ رئیس احمد جعفری
	شخصیات	
۶۵	عارف ہسوی	ملا دادی

محمد اشرف ڈار نے باہتمام ملک محمد عارف پرنٹرز دین محمدی پریس لاہور سے ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور سے شائع کیا۔

نیاز صاحب

بیس احمد جعفری

نیاز صاحب کی وفات اب باسی خبر ہو چکی ہے۔ لیکن میرے لیے وہ اب تک ایک سانحہ ہے
جس تو یہ ہے کہ ان کی وفات سے جو صدمہ مجھے پہنچا تھا، وہ ابھی تک تازہ ہے۔ اور شاید بہت دنوں
تک تازہ ہی رہے گا۔

نیاز صاحب کی شخصیت ہمیشہ متنازعہ رہی۔۔۔۔۔ انھوں نے نادل لکھے لیکن نادلوں کے نقاد
کہتے ہیں ”تکنیک“ کے اعتبار سے وہ کچھ یوں ہی تھے، انھوں نے افسانے لکھے لیکن افسانوں پر
تبصرہ کرنے والوں نے انھیں اچھا افسانہ نگار تسلیم کرنے سے معذور بھر گریز ہی کیا۔ انھوں نے
نقد الشعرار پر اپنے قلم کے جوہر دکھائے۔ لیکن ایک معقول جماعت انھیں شعرو سخن کا نقاد ماننے
سے انکار کرتی رہی، ادبیات عالیہ میں وہ ایک طرز خاص کے موجد تھے، لیکن یہ طرز خاص اسکولوں
اور کالجوں کے طلباء کے سوا کہیں اور مقبول نہ ہو سکا، اور بانار ادب میں اسے کھوٹا سکھ ثابت کرنے
کی پوری کوشش کی گئی، ان کی متعدد تصنیفات پر الزام لگایا گیا کہ ناقص اور نامکمل ترجمے ہیں
اور ان کے متعدد ترجموں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ہاں ہیں۔ باب الاستفسار کے عنوان کے ماتحت
ہر سیز میں وہ گراں بہا معلومات سے اپنے ناظرین کو روشناس کرتے رہتے تھے، لیکن نقادوں نے
اس اچھوتے، دلچسپ اور مفید عنوان کو بھی معاف نہیں کیا، اور اسے انسائیکلو پیڈیا اور دوسری
کتابوں سے ماخوذ قرار دیا، مکاتیب نیاز کا سلسلہ بھی نگار میں جاری رہا۔ لیکن لوگوں نے کہا۔ غالباً
شبلی کے بعد کسی کو اپنے خط چھپوانے کا حق کیا ہے؟ انھوں نے اسلامیات اور مذہبیات تدریس طوفان

اور بعض اشتعال انگیز مضامین لکھے اور لکھوئے، یعنی خود بھی تحقیق کی، اور دوسروں کے تحقیق مقالات بھی شائع کئے۔ انھوں نے مذہب کے بہت سے مسلمات کا انکار کیا اور اس سلسلے میں عوامی تعزیر و حقوق سے بھی دوچار ہوئے، تو یہ بھی کی اور تو یہ شکنجی بھی کی، ظاہر ہے، ان زندانہ جراتوں کا رُو عمل مذہبی حلقوں میں بہت شدید ہوا۔ مخالفانہ جلوس نکلے، جلسے ہوئے، بائیکاٹ کیا گیا، گھر سے باہر نکلنا، اور گھر میں چین سے بیٹھنا دو بھر کر دیا گیا۔ یہ سب کڑیاں وہ جھیلے رہے، اور حکمت عملی سے کام لے کر ان سے عمدہ برآہوتے رہے، ان کے سیاسی افکار بھی، رائے عامہ کے مخالف اور متضاد ہی رہے، عملی سیاست میں انھوں نے کبھی حصہ نہیں لیا۔ نظری سیاست میں وہ "نیشنلسٹ" ہی رہے اور اپنے نیشنلزم پر فخر کرتے رہے، لیکن ان کی سیاسی فکر ہمیشہ سمجھوتہ کی طرف مائل رہی۔ بھوپال جیسی مطلق العنان ریاست میں وہ برس با برس تک ملازم رہے، لیکن ارباب حکومت کو کبھی ان سے شکایت کا موقعہ نہیں ملا۔ رام پور اور حیدرآباد جیسی ریاستوں کے مطلق العنان فرماں رواؤں کی انھوں نے مدح بھی کی اور صلہ بھی لیا۔ ساتھ ہی ساتھ برطانوی ہند میں وہ کانگریس کا فکری طور پر ساتھ دیتے رہے۔ اور حق انفرادیت کو لایعنی اور سہل قرار دیتے رہے، چنانچہ ~~کالعدم~~ کے پُر آشوب دور میں بھی نہ صرف ان کی پگڑی سلامت رہی بلکہ چند سال بعد بھارت کی حکومت نے انھیں سب سے بڑا ادبی خطاب مرحمت کیا۔ پھر بعض مخصوص حالات کے ماتحت وہ پاکستان آ گئے۔ یہاں آ کر انھوں نے جو پالیسی اختیار کی، وہ ظاہر ہے پہلی سے بالکل مختلف تھی، ان کے یہ تغیرات ہر ملک کی بزم سیاست میں موضوع بحث بنے رہے۔ موافق کم مخالف زیادہ!

یہ مختصر سا جائزہ اس انداز کے لیے کافی ہے کہ ہر دور میں نیاز صاحب ارباب سیاست ادب، ادب، ارباب شعرو سخن اور اصحاب مذہب کے لیے ایک حل طلب مسئلہ بنے رہے، اور اس موضوع پر متعدد اصحاب نے کافی جوش و خروش سے وقتاً فوقتاً طبع آزمائیاں بھی کیں۔ میں اس موضوع پر جو تلخ بھی ہے اور بعد از وقت بھی گفتگو کرنا نہیں چاہتا، کیا فائدہ

ان باتوں سے بہ البتہ مجھ پر ان کی شخصیت کا جو اثر ہے، اسے بیان کے بغیر بھی نہیں رہ سکتا، میرا یہ عقیدہ ہے کہ فکری اور عملی اور نظری اعتبار سے کوئی انسان کتنا ہی ”گمراہ کیوں نہ ہو لیکن اگر وہ اچھا انسان ہے تو قابلِ احترام ہے اور بارگاہِ الہی میں بھی سزاوارِ لطف و کرم ہے۔ اور بلاشبہ نیاز صاحب نہ صرف اچھے انسان تھے بلکہ بہت اچھے انسان تھے۔

آزادی ہند کے بعد میرا ارادہ ترکِ وطن کا نہیں تھا، لیکن بہن سرکار نے مجھے شرفِ مہاجرت عطا کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس زمانے میں مولانا ابوالکلام آزاد کی صدارت میں انجمن اتحاد و ترقی کا ایک جلسہ لکھنؤ میں منعقد ہوا۔ اس انجمن کے سرگرم کارفرماؤں میں نیاز صاحب بھی تھے۔ انھیں جب میرے حالات کا علم ہوا تو فوراً انھوں نے خط لکھا:-

”انجمن اتحاد و ترقی کی طرف سے ایک اُردو نذر نامہ شائع کرنے کا پروگرام بن چکا ہے بمبئی چھوڑیے اور لکھنؤ آجیے کرسیِ ادارت آپ کے لیے خالی ہے۔“

مجھ میں اور نیاز صاحب میں فکری اتحاد ہوتا جب بھی اس نازک مرحلے پر یہ پیش کش معمولی نہیں تھی، لیکن کمال تو یہ ہے کہ نیاز صاحب جانتے تھے، میں کٹر مسلم لیگی اور پاکستانی رہا ہوں، پھر بھی اپنی ذمہ داری پر اپنے رفقاء کو آمادہ کر لینا کہ ایسے ”خطرناک“ آدمی کو ایڈیٹر بنا دیا جائے، عالی ظرفی کی انتہا تھی، یہ الگ بات ہے کہ میں اس پیشکش کو قبول نہ کر سکا، اور پاکستان آگیا۔

ایک مرتبہ نیاز صاحب لکھنؤ سے براہِ راست لاہور آئے۔ نقوش کے ایڈیٹر طفیل صاحب بڑے ندرت پسند شخص ہیں۔ انھوں نے نیاز صاحب سے اصرار کیا کہ لاہور میں سب سے پہلے ان کی دعوت قبول کریں۔ اور پارٹی میں شریک ہوں، نیاز صاحب نے دعوت قبول کر لی، دعوت نامہ جس طرح دوسروں کو گیا تھا، میرے پاس بھی آیا۔ اور ٹھیک دعوت کے دن طفیل صاحب غریب خانے پر تشریف لائے۔ اور کہنے لگے، آج کی پارٹی میں آپ کو ضرور شریک ہونا ہے، میں وعدہ لینے آیا ہوں، میں نے کہا، دعوت نامہ پہنچ گیا تھا، آپ کو تکلیف کرنے کی کیا ضرورت تھی کہنے لگے۔

دنیا ز صاحب کا اصرار ہے کہ اس موقع پر رئیس کو ضرور ہونا چاہیے !
میں یہ سن کر حیران رہ گیا، بھارت میں تھا تو کبھی کبھی خط کتابت بھی ہو جاتی تھی، اب
کئی سال سے نامہ و پیام بند تھا، مگر انھوں نے ان تعلقات کو فراموش نہیں کیا، جو ذاتی طور پر
اور خاندانی طور پر ان سے چلے آ رہے تھے۔

نیا ز صاحب مستقل طور پر کراچی آ گئے تو کراچی میں سکونت اختیار کر لی، وہیں سے نگار
نکھنے لگا۔ اس کئی سال کی مدت میں ایک دفعہ سے زیادہ ملاقات کا ارادہ آئندہ پرٹکتا رہا، کینسر
میں مبتلا ہونے سے پہلے، ان کا ایک کارڈ میرے پاس آیا۔

”آپ کراچی آتے ہیں، اور مجھ سے ملے بغیر چلے جاتے ہیں۔
ساتی یہ تری کم نگہی یاد رہے گی

گھڑوں پانی پڑ گیا، فوراً معذرت نامہ لکھا، اور وعدہ کیا کہ اب کے کراچی آیا تو ضرور حاضر
خدمت ہوں گا۔ لیکن بد قسمتی کہ یہ وعدہ پورا نہ ہو سکا، اور آخر وہ اس دنیا سے رخصت ہو گئے
اپنا بیت کا یہ عالم تھا کہ جب وہ خط لکھتے ”عقیل“ یعنی میرے بڑے بھائی اور والدہ کی خیریت
دریافت کرتے، ان کی وفات سے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے ایک بہت اچھا انسان بھی وفات پا گیا۔
اور ایک بہت اچھا بزرگ بھی۔ انا للہ وانا الیہ راجعون ط

ادب اور علوم

ادب کے علوم کے تعلق کے سلسلہ میں پہلا سوال یہ اٹھتا ہے کہ علم و ادب میں کیا بنیادی تعلق ہے۔ دونوں میں بنیادی اشتراک یہ ہے کہ دونوں زندگی سے تعلق رکھتے ہیں ادیب اور عالم دونوں مبصر حیات ہوتے ہیں۔ زندگی کا مطالعہ کرتے ہیں اور اپنی عقل اور نظر کے مطابق اس کا نقشہ پیش کرتے ہیں۔ مگر ادیب تخیل سے کام لے کر اپنے تجربہ حیات کی ایک تخلیق پیش کرتا ہے جو حیات سے بالکل موافق ہوتی ہے۔ عالم اپنے تجربے کی تحلیل کرتا ہے اور ان کو کلیات اور نظریات میں تبدیل کر دیتا ہے۔ عالم اور ادیب کا فرق ارسطو اور افلاطون کا فرق ہے افلاطون نے ایک عینی جمہوریہ کا نقشہ پیش کیا۔ ارسطو نے وہ منبہ اصول اخذ کیے جن پر اب جمہوریہ کی بنیاد اسے نظر آئی۔ افلاطون نے سقراط کو محبت کرتے ہوئے دکھایا۔ ارسطو نے اس سے علم منطق بنایا جس میں محبت کے حصے اور ان حصوں کے حصے الگ الگ کر کے ہر حصہ کی تعریف کی۔ اس کی مثالیں دیں اور اس طرح عقل کی بنائی ہوئی ایک پوری عمارت کھڑی کر دی۔ اسی طرح یونانی ڈرامہ نگاروں نے ڈرامے تخلیق کیے اور ارسطو نے ان کے اصولوں کو جمع کر کے بوطیقہ بنادی۔ اسی طرح اخلاقیات، سیاسیات، مذہبیات وغیرہ کے الگ الگ علوم بن گئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے لیے کائنات کا علم حاصل کرنے کا پہلا ذریعہ ادبی ہی تھا۔ انسانی تاریخ کی سب سے پہلی تصانیف جو ہیں وہ ہومر کی نظمیں ہی ہیں۔ ان میں مذہب بھی ادبی ہی ہے۔ یعنی کائنات کی عظیم طاقتوں کو کبھی اصنام کی شکلیں دے کر پیش کیا گیا ہے۔ ہیلنک لوگ زبردست تخیل کے مالک تھے اور تخیل ہی ان کے تمام عمل کا رہنما تھا۔ سقراط پہلا شخص تھا جس نے ذہنی قوت کا مظاہرہ کیا۔ اسی لیے اس کے بابت یہ کہا جاتا ہے

کہ وہ فلسفے کو آسمان سے زمین پر لایا۔ افلاطون کی تصانیف بنیادی طور پر ادبی ہیں۔ مگر ان میں سقراط کے وجود نے علمی جزو کا اضافہ کر دیا ہے۔ ارسطو نے ان علمی اجزا کو بالکل الگ کر لیا اور علوم کی بنیاد رکھی۔ علم اور ادب کے دو الگ الگ دائرے ہو گئے۔ جو عرصے بعد بالکل الگ الگ ہو کر نمایاں ہوئے۔ ایک حد تک افلاطون نے ہی ادیب کو علمی دنیا سے الگ کر دیا تھا۔ کیونکہ اس کے حساب سے ادیب محض تلباس آرائیاں کرتا تھا اور اس لیے محض عکسوں کا پجاری تھا۔ مگر ارسطو نے یہ واضح کیا کہ شاعر جن عکسوں کو سامنے لاتا ہے وہ بھی حقیقت پر مبنی ہوتے ہیں۔ لہذا شاعری کو بھی ایک قسم کا علم مان لینا چاہیئے۔ اصل میں عالم اور ادیب کو بالکل الگ کر دینا مشکل ہی رہا۔

افلاطون نے علم کا نام فلسفہ رکھا تھا اور اس کو ادب کا متضاد ٹھہرایا تھا۔ مگر ادب اور فلسفے کا تعلق اہم رہا۔ عام لوگ ہومر کے ساتھ ساتھ سقراط کو بھی اہم مانتے رہے۔ بہترین شاعر فلسفی بھی مانا گیا اور بہترین فلسفی کو شاعر بھی کہا گیا۔ ساتھ ہی ساتھ وہ پست شاعر جو اپنے توہمات ہی کو پیش کرتے تھے محض شاعر کہلاتے اور اسی وجہ سے شاعر فلسفی متضاد بھی مانا گیا۔ افلاطون کا شاعر سے جو کچھ مطلب تھا اس کے دائرے میں وہی شاعر آتے تھے جن کو فلسفے سے نہیں بلکہ حسین الفاظ میں بے تکان باتیں بنانے سے سروکار تھا۔ غرض ایک سطح پر شاعری اور فلسفہ یا علم کو ایک ہی چیز مانا گیا اور دوسری سطح پر دونوں کو متضاد کیا گیا۔

اس کے بعد پیغمبروں کا دور آیا۔ پیغمبر روح القدس سے تعلق رکھتے تھے جس کو عقل کل بھی کہا گیا ہے اور جس کو بلیک نے قوتِ تخیل سے تعبیر کیا ہے ان کو بھی عام لوگوں نے پہلے پہلے شاعر ہی کہا اور اس بنا پر انہیں ماننے سے انکار کر دیا۔ ان کی باتوں کا انداز شاعرانہ ضرور تھا مگر جو باتیں انہوں نے کہیں وہ ایک طرف بڑے گہرے فلسفی نکتے رکھتی تھیں اور دوسری طرف عملِ صالح کی ہدایت کرتی تھیں۔ ان کی ہدایت سے شاعر کی بھی اصلاح ہوئی اور شاعری ان کے علم کی ترجمانی ہو گئی۔ مذہب اور شاعری میں تعلق اصناعی مذہب کے دور سے ہی چلا آتا تھا کیونکہ جو اصنام ہومر سے پہلے مانے جاتے تھے وہ شاعرانہ تخلیق بھی تھے اور مذہبی عقاید کے حامل بھی تھے۔

عقلندی کی دیوی منروا ایک حسین اور شاندار عورت تھی جو ڈھال اور تلوار سے مزین تھی اور پھر اس کی ہر ادا انشوری کے صفات کو بھی ذہن میں لاتی تھی۔ پیغمبروں کے مذاہب نے اصنام کو توڑا اور اخلاقی قدروں پر زور دیا۔ مذہب کا اہم جزو اخلاقیات ٹھہرا، اور شاعری اخلاقی ہو گئی۔ قصائد میں اعلیٰ مرتبہ اور اعلیٰ اخلاق والے لوگوں کی مبالغہ آمیز تعریف شاعری کے اخلاقی مذہب سے متاثر ہونے کی مثالیں ہیں۔ قرون وسطیٰ میں مذہب کو قوانین فقہ میں تبدیل کیا گیا۔ اور دینیات کا علم وجود میں آیا۔ یہ تمام شاعری ہمھاوی رہا۔ اور اس میں دب کہ شاعری پہلے فنا ہو گئی۔ مگر پھر مذہبی شاعری کا جامہ پہن کر آئی۔ چنانچہ چودھویں صدی عیسوی میں ہم کو مغرب میں دانستے نظر آتے ہیں جس کی ڈیوائن کمیڈی عیسائیت کا مکمل اور کامل تصور پیش کرتی ہے۔ اور مشرق میں مولانا روم کی مثنوی ہے جس کی بابت یہ کہا گیا ہے کہ ”ہست، قرآن در زبان پہلوی“ یہاں پہنچ کر علم مذہب اور شاعری ایک ہو جاتے ہیں۔

قرون وسطیٰ کو علم اخلاق کا دور کہنا چاہیے۔ اور اس دور کی شاعری تمام تر تمثیلی ہے۔ اخلاقی اصولوں کو خوب صورت زبان میں نظم کر دیا جاتا ہے یا قہقہے سناتے جاتے ہیں تو اخلاقی تلامذوں کی تشخیص ان میں کام کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ محض غنائی یا محض تخیلی شاعری بھی رائج ہے اور دیو و پری کے افسانے بھی عام ہیں جن کو اخلاقیات سے کوئی تعلق نہیں۔ مگر زیادہ اہم اخلاقی ادب ہی ہے چاہے اخلاق اس پر اس قدر حاوی ہو کہ شاعری دب کر ہی کیوں نہ رہ جلتے۔ آگے چل کر ادب اخلاق کی بندشوں سے آزاد ہوتا گیا۔ مگر اخلاقی اثر کی شاعرانہ اثر سے ہم آہنگی اعلیٰ ادب کا طرہ امتیاز رہی اور آج بھی ہے۔ انیسویں صدی میں رسکن نے یہ بتایا کہ کامل حسن کامل نیکی کا ہی ایک پہلو ہے۔ حسن، حق ایک ہی چیز ہیں۔ حالانکہ دو مدرستہ خیال ہو گئے جن میں سے ایک ادب برائے ادب، اعد ایک ادب برائے برائے برائے اخلاق کا قائل تھا، مگر آخر کار نتیجہ یہی نکلا کہ اعلیٰ ترین ادبی چیز کا اثر اخلاقی ہونا لازمی ہے۔ آج بھی ٹی۔ ایس ایلٹیٹ کی پیرائے ہے کہ شاعرانہ تجربہ، مذہبی یا اخلاقی تجربہ

اور شاعر کو بوجہ دائمی قدردان سے تعلق ہوتا ہے۔ وہ شاعرانہ قدردان کے ساتھ ساتھ اخلاقی قدردان بھی ہوتی ہیں۔ یہ بھی ثابت ہو گیا ہے کہ یونانی ادب کا بھی اثر اخلاقی ہی تھا۔ ارسطو نے ٹریجڈی کا اثر جو کٹھنارس یا تزکیہ بتایا ہے، وہ جمالیاتی اثر کے ساتھ ساتھ اخلاقی اثر بھی ہے۔

سترھویں صدی سے سائنس کی ترقی ہوئی۔ فلسفہ بھی سائنس کے ماتحت آیا اور منطق کو بھی بجائے کلیتوں کے تجزیوں پر مبنی کیا گیا۔ فلسفہ کی شاخیں ہونے لگیں اور مختلف قسم کے علوم وجود میں آنے لگے۔ یوں تو علوم کی شاخیں ارسطو ہی نے الگ الگ کر دی تھیں۔ مگر اب تک ایک ہی شخص تمام علوم کا مالک ہو سکتا تھا۔ مگر اب الگ الگ علوم کی صاف صاف حد بندیاں ہوتیں۔ صنعت اور حرفت کے عروج نے سیاسیات، اقتصادیات اور سماجیات کے علوم کو اہمیت دی اور ان کے الگ الگ مفکر وجود میں آئے، فلسفہ اور اخلاق کے بجائے سماج اور سوسائٹی مرکز توجہ ہوئی۔ زندگی کے مختلف پہلوؤں پر بحث و تنقید عام ہوئی، ادب میں واقعیت آگئی جو اس کے سماجی علم سے متاثر ہونے کی مثال ہے۔ چنانچہ اٹھارویں صدی کی شاعری زندگی کے تمام پہلوؤں پر طنز کے سوا اور کچھ ہے ہی نہیں۔ قصہ گوئی ناول میں تبدیل ہوئی اور ناول کے موجد فیلڈنگ نے اپنے فن کو سماجی تاریخ کہا۔ محض تفریحی ادب بھی چلتا رہا۔ مگر اہم ادب وہی ٹھہرا جس میں تنقید حیات ہو۔ انیسویں صدی کا تمام ادب علم سماجیات کی شاخ ہے اور اس صدی کے اہم ترین نقاد نے شاعری کی یہ تعریف کی کہ وہ تنقید حیات ہے اس نظریہ کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ ادب کو جدید سیاسی اور سماجی مسائل سے سروکار ہو گیا اور ادب کی ایک شاخ وجود میں آئی جسے صحافت کہا گیا۔ عام آدمی کے ادب اور صحافت میں کوئی فرق نہ ہوا۔ مگر ادب کا سچا مذاق رکھنے والوں نے دیکھا کہ صحافت کو محض وقتی قدردان سے تعلق ہے جب کہ ادب ہمیشہ دائمی قدردان پر مبنی رہا۔ دائمی قدردان وہی آفاقی یعنی فلسفی یا اخلاقی قدردان تھیں۔ جن کو یونانی زمانے سے مانا جاتا تھا۔ مگر مارکیت نے ان قدردان کو ماننے سے انکار کر دیا۔ اب ادب سوسائٹی کے بدلتے ہوئے حالات کا مطالعہ ٹھہرا

اور اب بھی اس نظریہ کو ماننے والے ادیب کو سوشل سائنس کا عالم سمجھتے ہیں۔ ادب اپنے زمانے کی سوشل تاریخ پیش کرتا ہے اور اس کا وجود سوشل رجحانات سے ہوتا ہے۔ ادیب دیہی بہتر ہے جو سوشل حالات سے واقف ہو۔ ایک حد تک اسے سوشیالوجی کا عالم کہا جائے تو غلط نہ ہوگا۔

سوشل حالات کے مطالعہ کے ساتھ ساتھ انسانی فطرت کا مطالعہ بھی ضروری ہوا۔ ادب کو نفسیات انسانی کے مطالعہ کا ذریعہ سمجھا جانے لگا اور ادب علم نفسیات سے متعلق ہو گیا۔ حد اموں میں ہمیشہ سے کردار اہم ترین چیز سمجھے جاتے تھے۔ یونانی ڈرامے اپنے ہیروؤں کے نفسیاتی عالم کی بنیاد پر زندہ ہیں۔ عماد الزبجہ کے انگلستان میں ڈرامہ کا مقصد زندگی کے سامنے آئینہ رکھنا ہوا۔ چنانچہ شکسپیر کے ڈراموں میں کردار انسانی کے مطالعے نظر آئے۔ آگے چل کر شاعروں اور ناول نگاروں نے رائج نفسیاتی نظریات کے مطابق زندگی کی ترجمانی کی۔ مثلاً انیسویں صدی میں ہار ملے کا یہ نفسیاتی نظریہ عام ہوا کہ بچے میں ہر اس قسم کی صلاحیت پیدائشی ہوتی ہے جو کسی انسان میں بلوغ پر نظر آتی ہیں۔ چنانچہ ورڈزور تھ نے کہا *CHILD IS THE FATHER OF THE MAN* اور اپنی نظموں میں بچپن کی مبالغہ آمیز تعریف کی۔ ڈکنز نے اپنی ناولوں میں جو بچوں کے کردار نمایاں کیے ان میں بالغ انسان کے تمام جذبات دکھائے۔ جدید ادب کو نیا رنگ دے رہے ہیں۔ فرانز کی جنسی نفسیات کی نظر سے زندگی کو دیکھنے کی بنیاد پر ڈی۔ ایچ لارنس کی ناولوں میں جو کردار کی انفرادیت نمایاں کرنے کے بجائے ان کے شعور کا عالم ایک دھار کی طرح چلتا ہوا دکھاتے ہیں تنقید بھی نفسیاتی نقطہ نظر سے ادب پاروں میں تحلیل ہو گئی ہے۔ ادب کا کام نفسیاتی نظریوں کو زندگی میں کار فرما دکھانا ہے۔

اس وقت ہر علم کی لاکھوں شاخیں ہو گئی ہیں اور ہر شاخ کی بابت اتنا علم ہے کہ ایک شخص ایک ہی شاخ کے مطالعہ میں اپنی ساری زندگی صرف کر دیتا ہے۔ ہر شاخ کا ماہر الگ اور دوسری شاخ کے ماہر سے بالکل مختلف نظر آتا ہے، علوم ہمارے سماجی ورثہ کا اہم ترین حصہ ہیں۔ ہر علم

سے کچھ نہ کچھ واقفیت حاصل کیے بغیر کسی شخص کا انسانوں میں شمار نہیں ہو سکتا۔ ہر شخص کے لیے ہر علم کی بابت کچھ نہ کچھ اور کسی ایک علم کی بابت سب کچھ جاننا ضروری ہے۔ یہ تعلیم یافتہ ہونے کا معیار ہے تعلیمی نظام کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ ادیب کا گریجویٹ ہونا لازمی ہے۔ بنیاد شاو غیرہ گریجویٹ نہیں تھے۔ مگر ان کو ہر سیاسی، سماجی اور نفسیاتی نظریہ کا علم ضرور تھا۔ علوم کی ترقی کی بنا پر انسان ارتقاء کے جس درجہ پر پہنچا ہے اس تک ادیب کا پہنچنا لازمی ہے ورنہ اس کا ادب پست اور سطحی کہلائے گا۔ اگر وہ زندگی کے سیاسی پہلو میں دلچسپی رکھتا ہے تو سیاسیات کے تمام اہم نظریات سے اس کی واقفیت ضروری ہے۔ اگر وہ اقتصادی امور سامنے لانا چاہتا ہے تو اس کی زندگی کا نقشہ ہرگز اہم نہ ہو گا جب تک کہ وہ اقتصادی نظریات سے پوری واقفیت کے ساتھ اسے واضح نہ کرے۔ سب سے زیادہ ادیب کو نفسیات کے علم سے واقفیت ضروری ہے کیونکہ انسانی کردار وہ اہم ترین نقطہ ہے جس پر اس کی نظر سب سے زیادہ جمتی ہے۔

اس تمام جائزے سے جو کتنا ہی سطحی اور سرسری سہی، ہم یہ نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ واقعہ ادیب ہمیشہ علم کے ساتھ ساتھ جلا۔ ادبی صلاحیت علمی قابلیت سے بالکل مختلف اور بالکل الگ چیز ضرور ہے۔ ادیب علم سے بالکل الگ ہو کر اپنے مخصوص تجربوں کی تخلیق کر سکتا ہے اور کرتا آیا ہے۔ مگر علم کی ترقی انسانی ذہن کو بھی ترقی دے رہی ہے۔ اور کوئی شخص عام ذہن انسان کے دائرے میں لانے کا اہل نہیں ہوتا، جب تک کہ وہ ہر علم سے کما حقہ واقفیت نہ رکھتا ہو۔ جو ادیب اس ذہنی درجہ پر نہیں پہنچے ہیں۔ ان کی تخلیق محض سطحی اور سنسنی خیز ہو کر رہ جاتی ہیں۔ اور ان کو ادب کے درجہ سے گرا ہوا شمار کیا جاتا ہے۔ اس لیے ادبی صلاحیت کا علمی قابلیت سے امتزاج ضروری ہو گیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ علم کی زیادتی ادب کے حق میں نقصان دہ ٹھہرتی ہے۔ حد سے زیادہ عالم شاعر جیسے ملٹن مخصوص مفلوں ہی کے لیے دلچسپ رہ جاتے ہیں۔ جدید دور کے اٹلکچرل ادیب زیادہ تر لوگوں کے لیے نہیں

پرتے۔ ادیب کا ضرورت سے زیادہ عالم ہونا بھی ادب کے حق میں مضر ہے۔ سختی، خشکی، ابہام وغیرہ کی یہی صفات عالمانہ ادب میں آجا نا لازمی ہیں۔ لہذا اصل معیار یہ ہے کہ ادیب کو عالم ضرور ہونا چاہیے مگر علم کو اپنے ادب پر حاوی نہ ہونے دینا چاہیے۔ بہترین ادب کی مختلف سطحیں ہوتی ہیں۔ ایک سطح پر وہ عام قاری کی محض لچھی کا سامان بہم پہنچاتا ہے۔ اور دوسری سطح پر وہ عاملوں کو فکر میں ڈالتا ہے۔ اور گہری معنی خیزی کی طرف لے جاتا ہے۔ ادیب کا کام یہ ہے کہ وہ علم کو بھی عام سطح پر لے آئے۔ اور اگر وہ یہ نہ کر سکے تو اس کو کامیاب ادیب نہیں کہا جاسکتا۔ جدید دور میں ادب بھی تمام علوم سے الگ ایک علم ہو گیا ہے۔ اس کا بھی مطالعہ ہونا ہے اس کی بھی الگ الگ شاخیں ہیں اور ہر شاخ کا الگ مطالعہ اسی طرح کیا جاتا ہے جیسے علوم کے الگ الگ شعبوں کا۔ ادب کا شروع سے اب تک جو ارتقار ہوا اور اس سے جو صورتیں وجود میں آئیں ان سے پوری واقفیت ادیب کے لیے ضروری ہے۔ مثلاً کوئی ادیب ناول نگاری کی طرف رجوع ہے تو اسے ناول نگاری کے شاہکدوں کا صحیح مطالعہ ضروری ہے، ورنہ اس کی ناول نگاری پست درجہ پر ہی رہ جائے گی۔ جب ہم عبد الحلیم شرر کی ناول نگاری کو دیکھتے ہیں تو فوراً ہمیں یہ خیال ہوتا ہے کہ وہ جس صنف کو ہمارے ادب میں رائج کر رہے ہیں اس کے لوازمات سے بالکل واقف نہیں ہیں۔ انھوں نے اسکاٹ کی ناول ”ٹیلسمان“ ضرور پڑھی اور اسکاٹ کے بیانات اور سکاٹ کے طریقوں کو برتنا ضرور سیکھا، مگر جن صفات کی بنا پر اسکاٹ کی ناولیں ناولیں کہی جاتی ہیں۔ ان تک نہیں پہنچے۔ ان کا ناول نگاری پر ایک مضمون بھی نظر پڑا جس میں انھوں نے ایسی بے پڑ کی اڑائی ہے کہ ان کی کم علمی پر ترس آتا ہے، یہ ضروری نہیں ہے کہ ہمارا ناول نگاری بالکل یورپین ناول نگاری کی طرح ہو۔ ہر ملک کی ناول نگاری دوسرے ملک کی ناول نگاری سے مختلف ہے۔ مگر ناول کی ایک بنیادی اور امتیازی صفت ضرور ہے جو تمام دنیا کی ناول نگاری میں مشترک ہے وہ صفت مطالعہ ہی سے واضح ہوتی ہے اور مطالعہ کے بعد ادیب کو یہ طے کرنا ہے کہ آیا اس میں اس صفت کو پیدا کرنے کی صلاحیت ہے کہ نہیں۔ اگر

عبدالحمید شمس ناول نگاری کے عالم ہوتے تو انہی ساری نام نہاد نادلوں کا طعیر لگا کر تصنیع اوقات ذکر کرتے مطالعہ نہ صرف بنیادی صفات سے ہمکنار کرتا ہے بلکہ اچھے اور بُرے کی تمیز بھی سکھاتا ہے۔ مرزا محمد ہادی رستوا حالانکہ ان کی امراؤ جان آقا کہ مثالی ناول کہا جاسکتا ہے، ناول نگاری کا صحیح ذوق نہیں رکھتے۔ انھوں نے سنسنی خیز اور باسوسی ناولوں کو بھی اسی انہماک سے لکھا جیسے امراؤ جان آقا کو۔ محسوس ہوتا ہے کہ ان کی ایک کامیابی محض اتفاقی ہے ورنہ ناول کے سلسلے میں وہ کوئی مذاق نہیں رکھتے تھے۔

شاعری کے سلسلے میں بھی ہم دیکھتے ہیں کہ جو لوگ اپنی روایات کی شاعری کا علم نہیں رکھتے، وہ اول فول بکنے لگتے ہیں۔ قواعد، عروض، بیان و بدیع کا علم شاعری کیلئے ضروری سمجھا جاتا تھا اور اس کا عملی درس یوں ہوتا تھا کہ شاعر عرصے تک اپنا کلام کسی استاد کو دکھایا کرتا تھا۔ مگر اب یہ قاعدہ ختم ہو گیا اور ہر جاہل محض موزونی طبع پر ٹیک لے کر جو کچھ چاہتا ہے بک جاتا ہے اور اس کو جاہل لوگ ہمدت اور نئی شاعری کہتے ہیں۔ ادب پیدا کرنے والے ہی کے لیے نہیں بلکہ ادب سے متاثر ہونے والے کے لیے بھی صحیح علم ضروری ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اردو کے پروفیسر جب کسی ناول پر تنقید کرنے آتے ہیں تو کیا اول فول بکتے ہیں۔ مثلاً ایک معروف پروفیسر نقاد نے ایک ناول کی بابت یہ کہا کہ اس میں کردار نگاری نہیں ہے۔ اصل میں وہ ناول زندگی کا نقشہ کردار ہی کے ذریعہ کھینچتی ہے۔ اور اگر اس میں کردار نگاری نہیں ہے تو کچھ بھی نہیں ہے پھر ان ہی صاحب نے ایک پست ناول کے سلسلے میں جس میں کردار نگاری بالکل نہیں ہے یہ کہا کہ اس میں کردار ہیں۔ معلوم ہوا کہ پروفیسر صاحب نہیں جانتے کہ کردار کیا ہوتا ہے اور کردار نگاری کسے کہتے ہیں۔ غور کرنے پر معلوم ہوا کہ اردو ادب کا ہماری یونیورسٹی میں جس طرح مطالعہ کرایا جاتا ہے اس سے کردار نگاری کی پرکھ ہو جانا ناممکن ہے جن لوگوں کو یہ بتایا جائے کہ مراثی میں کردار ہیں یا سر نذیر احمد کے تمثیلی فسانے ناولیں ہیں وہ کیا سمجھ سکتے ہیں کہ کردار کیسے ہوتے ہیں اور انفرادی نفسیات ادب میں کیسے آتی ہیں۔ اس حالت میں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ادب

کا علم بھی کتنی ضروری چیز ہے تاکہ صحیح ذوق ادب پیدا ہو۔

اس کے علاوہ جس علم سے ادب کو اس وقت سب سے زیادہ سروکار ہے وہ علم نفسیات ہے جو اس صدی کا سب سے اہم علم کہلایا جاسکتا ہے اور جو فلسفہ اخلاقیات، سماجیات، سائنس غرض کہ ہر مادی اور دینی علم کو اپنے دائرے میں لے لیتا ہے۔ ادب کا مواد زندگی ہے اور اس زندگی کی بابت جیسے خیالات اور تجربات ہمیں نفسیات سے مل رہے ہیں ویسے اب کسی شعبہ علم سے نہیں ملتے۔ ساتھ ہی ساتھ یہ بھی اہم بات ہے کہ آج ہم ہر علم کو نفسیاتی نقطہ نظر سے دیکھنے پر مجبور ہیں اور جب تک اس نقطہ نظر کو فرسودہ سمجھا جاتا ہے۔ ادب پر جو تنقید آج کل ہوتی ہے۔ اگر اس کا مقابلہ انیسویں صدی کی تنقید سے کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اب مابعد الطبیعیات کی جگہ نفسیات نے لے لی ہے۔ ادیب اور ادب نواز کو نفسیات کے اہم نظریات سے واقفیت کی ضرورت ہے۔

ادب اور علم کے تعلق کے دو مدارج ہیں۔ ایک وہ جبکہ ادیب ہر علم سے واقف ہو کر اپنے نوا کو اس کے موافق پیش کرتا ہے۔ جسے جدید دور میں جنسی نفسیات سے واقف ادیب انسان کو تمام تر جنسی محرک کا کرشمہ دکھاتے ہیں۔ یا شعور کی رو کے نقشے پیش کرتے ہیں۔ پرنے زمانے کا عالم ادیب اپنے زمانے کے اہم خیالات کو نظم کر دیا کرتا تھا جیسے دروڑ سوہتھنے ہار ملے کے فلسفے کے مطابق بچوں کے نفسیات کو رقم کیا۔ یا پھر اپنے علم کا انداز تلخیصات کے استعمال سے کیا کرتا تھا۔ کچھ شاعر ایسے بھی ہوئے جو زندگی کو کتابوں کی عینک سے دیکھنے لگے۔ جیسے مرزا دبیر کو صبح کا سماں اسی صورت میں دکھائی دیتا ہے۔

فرعونِ شب سے معرکہ آرا تھا آفتاب

دن تھا کلیم اور دیدہ بیفتا تھا آفتاب

وہ شاعر جن کو مابعد الطبیعیاتی METAPHYSICAL کیا گیا ہے۔ اپنی شاعری میں ہر مادی اور سماجی علم کے تصورات اس طرح رقم کرتے تھے کہ نزاکت بیان، لطافت معنی، تنقید

لفظی اور معنوی اس کے من کا اہم حصہ ہو گئی تھی - غالب کا مشہور مطلع -

نقش فریادی ہے کس کی شوخی تحریر کا کاغذی ہے پیر میں ہر پیکر تصویر کا

یا یہ شعر

نقش مازبت طناز باغوش رقیب پائے طاؤس پئے خامہ مافی مانگے

عجیب علمی ہیچوں میں لے جاتے ہیں - ان ہیچوں کے کھولنے کے بعد ان کا شاعرانہ اثر محسوس ہوتا ہے، شاعری علم کا مظاہرہ ہو جاتی ہے - اور محض عالموں ہی کے لیے رہ جاتی ہے - جدید دور میں شاعری بلکہ ہر قسم کے ادب کو اسی طرح پر علمی چیز بنادینے کی طرف رجحان ہے اور اس لیے ادب سے عام شکایت یہ ہو گئی ہے کہ وہ بھی ایک مخصوص دائرے کی چیز ہو گیا ہے -

دوسرا درجہ وہ ہے جب کہ ادیب علم کا حامل رہتے ہوئے بھی اس دائرے سے بالاتر ہو جاتا ہے - اصل میں ادیب کی کامیابی یہی ہے کہ علم کو اپنے ذاتی تجربے میں اس طرح دکھائے کہ وہ نہایت عام تجربہ ہو جائے اور اس طرح وہ مخصوص علم سے بالاتر ہو کہ اس علم تک پہنچے جو آفاق کی سیر اس طرح کرتا ہے کہ جاہل بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہے اور عالم اس پر سر دھنے اس کی بہترین مثال گوئے کی شاعری ہے، اس کی اہم تخلیق مفسٹو فلیس کو دیکھیے جو ایک ایسے ڈرامے کا کردار ہے جو عام طور پر بہت مقبول ہے - مفسٹو فلیس اپنی حرکتوں اور باتوں سے ہر شخص کو متاثر کرتا ہے اور بنیادی طور پر مضحک کردار ہو جاتا ہے - مگر غور سے دیکھا جائے تو فلسفہ اخلاق نے جو جو صفات بھی بدی یا شر سے وابستہ کی ہیں وہ سب اس کے کردار میں کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہیں اس کردار کو بدی یا شر پر ایک مکمل مقالہ بھی کہا جاسکتا ہے وہ بدی یا شر کے فلسفہ کا انچڑھ ہے مگر ہر سستی، ہر مکاری، ہر شر اور ہر حماقت اس کے کردار میں اس طرح مل کر ایک قدرتی کل بن گئی ہیں کہ وہ فلسفہ کی بجائے تخلیقی یعنی حقیقی جاگتی چیز ہو گیا ہے - اس طرح ادب عام کو اپنے دامن میں سمیٹ کر اس سے بالاتر ہو گیا ہے اور ظاہری طور پر دلچسپی ہی کی چیز رہا ہے - ادیب اور ادب نواز کا عالم ہونا ضروری ہے مگر یہ بھی لازمی ہے کہ ادب علم سے بالاتر نکل جائے - اصل

میں علم کتنا ہی وسیع کیوں نہ ہو زندگی کو محدود ہی کر دیتا ہے۔ ادب اسے اس کے محدود دائروں سے نکال کر آفاقی بناتا ہے۔ یہی ادب کا کمال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ادبی تخلیق تمام علوم کو گھیرتی ہیں۔ یقیناً ہے کہ شک پیڑ کسی طرح عالم نہیں کہا جاسکتا، مگر اس کی تخلیقوں میں تمام علوم نکال لیے گئے ہیں، یہاں تک کہ شک پیڑ کے علم نباتات اور علم حیوانات تک پر کتابیں لکھ دی گئی ہیں اور باہرین نفسیات تو اس کے کرداروں کی باتوں سے نامعلوم کتنے نظر اخذ کر لیے ہیں۔ کیا اس سے نتیجہ نکالا جائے کہ آفاقی شاعر تمام علوم سے واقف ہوتا ہے۔ نہیں وہ اس مقام پر ہوتا ہے جہاں سے تمام علوم کا خارج ہے وہ ان آفاقی قدروں سے تعلق رکھتا ہے جن سے تمام علوم کی الگ الگ قدیم معلوم ہوئی ہیں۔ اس کے نقشے سے محض تفریح بھی ل جاسکتی ہے اور پھر اس کو ہر نظریہ سے واضح بھی کیا جاسکتا ہے۔ ہر مذہب والا اسے اپنے مذہب پر ہیرو ثابت کر سکتا ہے۔ ہر سیاسی نظریہ اس کے یہاں پورا اترتا ہے۔ اور انسانی زندگی کا ہر پہلو اس کے یہاں سامنے آتا ہے۔ ادیب کا مقام اس معنی میں تمام عالموں کے مقام سے اعلیٰ ہے۔ ادیب جو بات کہتا ہے وہ ایسی ہوتی ہے کہ اس کو جتنے اور جیسے معنی پہنائے جائیں ویسے سمجھ میں آ جاتے ہیں۔ مثلاً ایک صاحب یہ کہا کرتے تھے کہ غالب نے ہر بات کی پیشین گوئی کر دی ہے۔ جب تقسیم ہند و جو میں آئی تو ان سے پوچھا گیا اس پر بھی غالب نے کچھ کہا تھا تو انھیں نے شعر پڑھا۔

دیر و حرم آئینہ نکر ارمیتا دامانگی شوق تراشے ہے پناہیں

غور کیجئے تو یہ اس فطری رجحان کی بنیاد پر پہنچتا ہے جو تقسیم کی محرک ہوئی۔ نکلا رہتا ہے غالب نے اس فاعلی اور آفاقی حقیقت کو بند کر دیا ہے جو ہر سیاسی کش مکش پر چاہے وہ قومی ہو یا صوبہ جاتی، یا پارٹی بندی کی عائد کہا جاسکتا ہے۔ پھر یہ ذاتی کش مکش کے لیے بھی لایا جاسکتا ہے۔ ہمارے یہاں غالب اور اقبال کے اشعار جن جن موقعوں پر اقتباس کیے جاتے ہیں ان کا ان شاعروں کو خیال تک نہ آیا ہو گا۔ مگر یہ شعر حقیقت میں ادب ہیں۔ کیونکہ ان کے معنی کا احاطہ اتنا آفاقی ہے کہ ہر علم اور ہر فن واد میں سما جاتی ہے۔

جدید دور میں سیاسی قدروں کے زور نے اور علوم کی طرف حد سے زیادہ رجحان نے ادب کو محدود کر دیا ہے۔ مثلاً ویلز کی ناولوں اور شارکے ڈراموں میں یا اشتراکیت کی طرف مائل لوگوں نے افسانے اور نظموں میں سماجی حالات سے اور سماجی نظریات سے گہری اور وسیع معلومات کا ثبوت ملتا ہے مگر ساتھ ساتھ یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ یہ تخلیقات نظریہ تک ہی محدود ہو گئیں۔ اور نظریہ سے باہر ان کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ علم کی زیادتی کی وجہ سے ادب صحافت کے درجہ پر اتر آیا۔ کردار سماج اور سماجی رجحانات کے نمائندے ہوئے مگر آفاق کے نہیں۔ وہ نظریات کے ادا کرنے والے ہوئے مگر انسان نہ رہے۔ اس وقت آفاقی شاعروں کی کمی کی وجہ یہی ہے کہ شاعر آفاق میں گم ہونے کے بجائے مسائل میں گھبر گیا ہے۔ زندگی کے وہ پہلو جو علوم دکھاتے ہیں ان کی سطح ہی پر تیر رہا ہے۔ اس کے نیچے چھپے ہوئے آفاقی پہلوؤں میں غوطہ زن نہیں ہو پاتا۔ یہ ایک کلیتہً تھا کہ جو جو علم بڑھتا جائے گا وہ وہ شاعری کم ہوتی جائے گی۔ آج اس کے معنی ہمیں یہ سمجھ میں آ رہے ہیں کہ علوم شاعری کو دیک کی طرح کھا رہے ہیں اور ان آفاقی قدروں کے ٹکڑے ٹکڑے کر رہے ہیں۔ جن پر ہی چلنے اور ہر ذرہ کو ایک کل کی حیثیت سے دیکھتا ہے جبکہ علوم اسے زیادہ

ادب تمام کائنات اور ہر ذرہ کو ایک کل کی حیثیت سے دیکھتا ہے جبکہ علوم اسے زیادہ سے زیادہ ٹکڑوں میں تقسیم کر دینا چاہتے ہیں۔ ان معنوں میں ادب علوم کا مستفاد ہے اور مذہب ہموا ہے، مذہب کی بابت کچھ عرصہ ہوا کہ یہ نظریہ رائج تھا کہ جن جن چیزوں سے مذہب کو شرکار ہوتا تھا وہی سب الگ الگ کر کے علوم بن گئے ہیں اور کیونکہ ہر علم پر اتنی زیادہ معلومات حاصل ہو گئی ہیں کہ مذاہب کی بتائی ہوئی چند باتیں گرد نظر آتی ہیں۔ اس لیے مذہب کی کوئی ضرورت نہیں رہی۔ جو شخص جس معاملے کی بابت ہدایت چاہے وہ اسی معاملے کے متعلق علم سے لے لے۔ مگر جنگ عظیم کے بعد محسوس ہوا کہ علوم کوئی چیز نہیں ہیں جب تک کہ انسانیت پر عقیدہ نہ ہو۔ اور انسانیت کا ہر عقیدہ مذہب ہی سے حاصل ہوتا ہے یا پھر ادب سے، اس لئے جدید ادب میں مذہب اور ادب کا رشتہ مضبوط کیا گیا۔ ٹی۔ ایس۔ ایلینٹ نے یہاں تک کہا کہ شاعری بھی ایک مذہبی رسم

ہے اور اس نے اپنی شاعری کو ایسا بنا کر بھی دکھا دیا کہ مذہب اور شاعری ایک نظر آئے شاعر کا کام بھی پیچیدوں کی طرح آفاقی قدروں تک پہنچنا ہے۔ اور اس لیے جدید ادب محض اپنے مذہب ہی سے نہیں بلکہ تمام عظیم مذاہب سے خیالات اور اشارات لے کر اپنے فن کی تعمیر کرتا ہے یوں کہ میں کچھ مخصوص اثرات کی بنا پر ہندومت اور بدھ مت ادیبوں کے مواد کا اہم حصہ ہو گئے ہیں۔ اور وہ مذہبی روایات اور رسمیں جو عوام میں رائج تھیں اور عیسائیت کے متضاد تھیں ادیبوں کے عقاید شامل ہو کر ان کو نئے اشارے دے رہی ہیں۔ مذہبی عقائد کی بددستی اس وقت ادب کو روشن کر رہی ہے۔

بہر حال ادب اور علم کا تعلق چاہے وہ کسی وقت کسی مخصوص علم سے ہو یا آفاقی علم سے ہو۔ ایک حد تک لازمی چیز ہے بغیر علم کے گودے کے ادب محض جھلکا ہی چھلکا رہ جاتا ہے علم ادبی تصورات کو خیال کی مستحکم بنیاد پر ایسا دہ کرتا ہے اور محض تخیلی کھیل کو آفاقی قدروں کا وسیع کھیل بنا دیتا ہے۔ محض سنسنی خیز اور محض فرضی چیزیں پُر مغز اور پُر معنی ہو جاتی ہیں۔ مثلاً شکسپیر کا ہیملٹ ایک پریشان شاہزادہ ہی نہیں ہے جو اپنے باپ کے خون کا بدلہ لینا چاہتا ہے۔ بلکہ انسانی ذہن کی اس کش مکش کا بھی عالم ہے جو علم کی زیادتی اور عمل کی کمی سے ظہور میں آتی ہے یہ مطلب نہیں کہ ہیملٹ ادبی تخلیق کی بجائے فلسفی خیال ہے۔ اصل میں تو شکسپیر کے ڈرامہ دیکھنے والے سنسنی خیز انتقام کی تصویر دیکھنا چاہتے تھے۔ اور شکسپیر نے ان کی محض سطحی دلچسپی کا سامان مہیا کر دیا۔ مگر اس کے گہرے علم نے ایک سطحی چیز میں وہ وقعت پیدا کر دی کہ ماہر نفسیات اسے بڑے گہرے معلومات کا انکشاف سمجھتے ہیں۔ علمی بنیاد ہی پست ادب کو اعلیٰ بنا دیتی ہے اور صاحبانِ ذوق کے لیے سرمایہ دلچسپی بہم پہنچاتی ہے۔ جدید دور کے اشاریاتی ادب کو اس کی بہترین مثال کہا جاسکتا ہے۔ پروتست کی عظیم ناول کے پس منظر میں برگساں ہنسٹن زمان ایک ایسے کرشمہ کی طرح موجود ہے جو کائنات کی دلچسپ اور آفاقی حقیقت ہے۔

ورڈسورٹھ نے شاعری کو وہ پُر جذبات اظہار بتلایا تھا جو ہر علم کے چہرے کی زینت ہے اصل میں شاعر یا ادیب کا عالم ہونا ضروری ہے۔ کم از کم اپنے تجربے کے دائرے کی چیزوں کا علم اگر اسے نہیں ہو گا تو اس کا کلام پست ہی رہ جائے گا۔ ہمارے یہاں شاعر کو جاہل اور جھوٹا ہی جاتا رہا۔ آتش نے کہا تھا

آتش بُرا نہ مانیو حق حق جو پوچھو چھو ! شاعر ہیں ہم دروغ ہمارا کلام ہے اور جب اقبال ایسا شاعر ظہور میں آیا تو اس کو فلسفی کہا گیا۔ اور اب بھی زیادہ تر ان کے فلسفہ ہی پر زور دیا جاتا ہے۔ اصل میں وہ شاعر ہیں اور شاعر ہی ہیں۔ وہ شرق اور غرب کے تمام علوم سے واقف ہیں۔ مگر ان کا کام ان علوم میں وہ روشنی پیدا کر دیتا ہے جو اس کے جذباتی پہلو کو سامنے لا کر انھیں والوں کے دلوں تک پہنچا دے۔ ان کی مخصوص قابلیت یہ ہے کہ وہ ہر علم کے چہرہ کو زینت بخش دیتے ہیں۔ ان کے شعر ہمیں آفاق کی گہرائیوں اور اونچائیوں میں لے جاتے ہیں۔ اور پھر بھی شعر رہتے ہیں۔ وہ عقل کو فلسفیوں کے حوالے کر کے محض جذبات پرست اور جذبات پر اظہار کرنے والے نہیں رہ جاتے، وہ جانتے ہیں اور ہمیں محسوس کرا دیتے ہیں کہ عقل خود میں دگر عقل خدا میں دگرست بال بلبل دگر و پنچہ شاہین دگرست

ان کی نگاہ تمام علوم پر تنقیدی ہے مگر ہر علم کی روح کو نکال کر وہ ایسے الفاظ کا جامہ پہنا دیتے ہیں جو ہمیں اپنے راگ سے اسی طرح لے اٹھتے ہیں جیسے کوئی ہوائی جہاز اپنے اڈے سے پرواز کرے۔ شاعری علم میں ایک روح پھونکنے کا ذریعہ ہے اور اس درجہ کی شاعری پر ہماری روایات میں ردی، عرقی، غالب اور اقبال ہی ہیں۔ ان کی شاعری ہمارے لیے ایک عجیب علم کا ذریعہ ہے جس کو بصیرت کہا جائے۔ یورپ کے عظیم شاعروں کا طرۂ امتیاز یہی رہا ہے کہ وہ علوم کے بابت عام قاری کی بصیرت بڑھاتے ہیں۔ وہ ہمیں اس دنیا میں لے جاتے ہیں جہاں اعلیٰ ترین عالم پہنچے ہیں اور اس دنیا کی روح سے ہم کنا کر رہے ہیں۔ کائنات کی بابت جو کچھ ہمیں مختلف علوم بتاتے ہیں وہ بحثوں اور الجھاؤں میں ہی رہ جاتا ہے اگر شاعر ان کو تخیلی رنگ

دے کر ایک نئی زندگی نہ بخشنے، مثلاً گوٹے کے ”فواسٹ“ کی پہلی اٹھائیس سطریں جن میں میکائیل، جبریل اور اسرافیل خدا کے حضور میں گیت گاتے دکھائے گئے ہیں۔ پوری کائنات کے اصولوں سے ہمیں واقف کر دیتے ہیں جیسے کوئی فلسفی نہ کر سکا۔ حالانکہ جو باتیں بیان کی گئی ہیں وہ فلسفیوں ہی سے ماخوذ ہیں۔ فرشتوں کے گیت میں سطور دہرائی گئی ہیں وہ یہ ہیں۔

DGR ANBLICL GIBT DEN ANGLN STARK G

DA KEINER DICH URGR UNOBN MRG

UND ALLGS DEINE HOHEN WERK

SIND HERRLISH WIE AM ERSTEN TRG

تمام دینیات اور فلسفہ کا پھر ڈان سیدھی سادی لائنوں میں اس زور کے ساتھ آگیا ہے کہ پڑھنے والے کے ساتوں طبق روشن ہو جاتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ علم الہیات اور اصل کائنات کی بابت سب سے بہتر علم شاعروں ہی کے یہاں ملتا ہے۔ عیسائی دینیات دانتے کی نظم سے زندہ ہیں۔ اسلامی دینیات اور فلسفہ رومی اور اقبال کی وجہ سے دلوں کو گرماتا ہے۔ اقبال نے شاعر کو دیدہ بینا ئے قوم کیا ہے۔ شاعر یا ادیب قوم ہی کے لیے نہیں بلکہ تمام انسانوں کے لیے ان کی آنکھیں کھولنے کا سرمایہ بہم پہنچاتا ہے۔ براؤننگ کے اشعار کائنات کی تنظیم کی بابت جس طرح ہماری آنکھیں کھولتے ہیں۔ اس طرح کوئی فلسفی اس کام میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔

HAVE I KNOWLGE, CONFOUNDED IT

SHRIUELS AT WISDOM LAID BARE

HAVE I FORE THOUGH HOW PURBLIND, HOW

BLANK TO THE INFINITE CARE

سائنس اور علوم ہمیں کائنات کی سیر ہی کما کر رہ جاتے ہیں۔ مگر شاعر کہتا ہے :-
نہاں ہاں مد و پردیں سے ہے بہت آگے قدم اٹھایہ مقام آسمان سے دُور نہیں

علوم اس کے لیے محلے سنگ و خشت میں اور وہ ان سے بے نیاز ہو کر ہمیں بتاتا ہے۔

مرا جہاں ہے وہی توجہ سے کرے پیدا

یہ سنگ و خشت نہیں جو تری نگاہ میں ہے

شاعری ہی نہیں بلکہ ہر اعلیٰ ادبی چیز ہمیں اس دنیا کی مکمل تصویر دکھاتی ہے جو علوم نے خود سے ٹکڑے ٹکڑے کر رکھی ہے۔ ٹالسٹائی کی ”وار اینڈ پیس“ روس کی نپولین سے لڑائی کے منظر میں ہمارے لیے یورپ کے تمام فلسفی تاریخ و سیاست وغیرہ کا منظر سامنے لاتی ہے۔ ناول محض دلچسپ قصہ ہے بڑھ کر علوم کا سرچشمہ اسی طرح ہو جاتی ہے، جیسے شاعری محض خوبصورت الفاظ کے کعبیل سے بڑھ کر راز کائنات کی تصویر کشی بن جاتی ہے۔

اسلام کا معاشی نظریہ ! :- از مولانا مظہر الدین صدیقی

عہد جدید کے معاشی مسائل پر اسلام کے ان بنیادی اور دائمی اصولوں کا اطلاق جس پر عہد رسالت کے تفصیلی اور فروعی احکام مبنی تھے،

صفحات ۱۰۹ — ۱/۷۵ روپے

مسئلہ زمین اور اسلام :- از پروفیسر محمود احمد

اس موضوع پر اردو زبان میں پہلی کتاب۔

صفحات ۲۳۲ — ۳/۲۵ روپے

تعلیماتِ غزالی :- از مولانا محمد حنیف ندوی

فقہ و تصوف میں کیا تعلق ہے اور اسلامی نقطہ نظر سے تصوف کا کیا مقام ہے؟ نیز اس نیز اس کی اصطلاحیں کن معنوں میں استعمال ہوتی ہیں۔ ان تمام سوالات کا تسلی بخش

صفحات ۵۷۲ — ۱۰ روپے

جواب۔

ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ لاہور

کشمیر کی سرگزشت

مسئلے کی بنیاد اور تنازعے کا باعث

(۱)

مسئلے کی بنیاد

سیدھے سادے الفاظ میں پاکستان کا مؤقف یہی رہا ہے کہ قومی زندگی کے جس پہلو سے بھی دیکھا جائے یعنی نسلی، تاریخی، جغرافیائی، اقتصادی یا کلیدی — وہ ساری باتیں جو ۱۹۴۷ء میں بھی بڑے صغیر تقسیم کی بنیاد قرار دی گئی تھیں، ریاست جنوں و کشمیر کا حقیقی تعلق پاکستان ہی سے ہے۔ یہ بات اس قدر واضح ہے کہ پاکستان محسوس کرتا ہے کہ عوام کی اپنی مرضی کے سوائے اور کوئی چیز اس پر غالب نہیں آ سکتی۔

کشمیر تین طرف سے پاکستان کے ساتھ متصل ہے اور اگر یہ بھارت سے بھی متصل ہے تو صرف تین میل کے علاقے کی حد تک (اور یہ بھی اس طرح ممکن ہوا کہ ابتداء میں تقسیم کا جو پلان تھا اس کو دھاندلی سے بدل کر گورداسپور کا ضلع جس میں مسلمانوں کی اکثریت تھی بھارت کے حوالے کر دیا گیا) سال بھر موسم میں جاری رہنے والی واحد سرحد ہمالیہ کی سدگراں سے گزر کر جنوب اور جنوب مغرب کو جاتی ہے وہ پاکستانی علاقے ہی میں جا نکلتی ہے۔ رہا جنوں کا میدان، تو اس کا دامن صریحاً مغربی پاکستان ہی سے وابستہ ہے۔

وہ تمام دریا جو پاکستان کی معیشت کے لیے نہایت اہم ہیں ان کے منبع ریاست ہی میں ہیں۔ اس لیے اگر کوئی دشمن طاقت کشمیر پر متصرف ہو تو وہ پاکستان کو بے انتہا نقصان

پہنچا سکتی ہے۔ چونکہ مغربی پاکستان کلیدی حیثیت سے بھی ایسی طاقتوں سے گھرا ہے جو ہمیشہ دوستانہ نہیں ہوتیں، اس لیے کشمیر جو اس کے شمال مشرق میں ہے، اس کے تحفظ کے لیے اہم ہو گیا۔

سب سے وقیع بات یہ ہے کہ ریاست کے ۸۰ فی صد باشندے مسلمان ہیں۔ اس لیے تقسیم کے خمیر ہی میں شامل تھا کہ کشمیر پاکستان کا حصہ بنے۔ عوام کی مرضی بھی یہی ہوگی، جسے معلوم کیا جاسکتا ہے کہ وہ پاکستان سے جو مسلمان ہے شامل ہونہ کہ بھارت سے، خواہ وہ ہندو ہو یا لاوینی۔ ریاست کے بیشتر حصے پرتا قبض ہونے کے بعد بھارت نے ہر اہم قومی اور بین الاقوامی مقام سے اقرار کیا ہے کہ الحاق، عارضی ہے اور آخری فیصلہ عوام کی مرضی کی بنا پر کیا جائے گا جس کا وہ براہ راست اظہار کریں گے۔

کشمیر کا معاملہ بعض اہم اعتبارات سے جو ناگزیر اور حیدر آباد کا الٹ رہا ہے۔ ان ریاستوں کی بیشتر آبادی ہندو تھی اور حکمران مسلمان تھے۔ ان کے حکمرانوں کے فیصلوں کو مسترد کرنے اور ان کے خلاف فوجی کارروائی کرنے میں بھارت کا موقف یہ تھا کہ وہ عوام کی مرضی کی نمائندگی نہیں کرتے۔

دوسرے یہ دونوں ریاستیں بھارت سے متصل تھیں نہ کہ پاکستان سے۔ ان کے برعکس کشمیر جیسا کہ بیان کیا گیا ہے۔ بھارت سے بجز ایک چھوٹے سے حصے کے، پاکستان ہی سے متصل ہے۔

بھارت کا کشمیر کے بارے میں موقف یہ ہے کہ وہ اس کا اٹوٹ حصہ بن چکا ہے۔

کیونکہ :-

۱۔ جہاں جہ نے اکتوبر ۱۹۴۷ء کو باقاعدہ بھارت سے الحاق کر لیا تھا۔

۲۔ ریاست کے عوام کی مرضی آگے ہی حسب ذیل طریقوں سے ظاہر کی جا چکی ہے :-

(۱) دو عام انتخابات کے ذریعہ جو ریاست میں ہوئے۔

(ج) انضمام کے بارے میں ایک قرارداد کے ذریعے جو ریاست کی دستور ساز اسمبلی نے منظور کی۔

۳۔ رائے شماری میں جو کشمیر میں اسی طرح واجب نہیں رہی جس طرح ریسیٹی، بنارس یا بھارت میں یا کہیں اور واجب نہیں۔

۴۔ کوئی اور رائے شماری فرقہ دارانہ فسادات پیدا کرے گی۔

۵۔ بھارت کبھی دو قومی نظریہ کا حامی نہیں ہوا اور بھارت میں مسلم اکثریت کا حامی کشمیر بھارت کے سیکولر یعنی غیر مذہبی ہونے کی علامت ہے۔

ان دلائل کا براہ آسانی جواب دیا جاسکتا ہے۔

اول، مہاراجہ کا بھارت سے الحاق جائز نہیں کیونکہ:-

(ا) جب اس نے یہ الحاق کیا، اس میں اور پاکستان میں پہلے ہی سٹیٹ اسٹل معاہدہ موجود تھا۔ بنا بریں اس کے یک طرفہ طور پر موجودہ صورت حال کو تبدیل کرنے میں قانونی رکاوٹ تھی۔

(ب) جب مہاراجہ نے الحاق پیش کیا تو وہ بھاگ رہا تھا اور ریاست کے ایک بڑے حصے پر اس کا اقتدار نہیں رہا تھا۔

(ج) الحاق عوام کی مرضی کے خلاف تھا اور اس کو اب بھی عملاً ثابت کیا جاسکتا ہے۔

(د) جونا گڑھ نے ایسا ہی الحاق (پاکستان سے) کیا تھا، اگرچہ وہ بڑے ہی متبدل حالات میں تھا۔ پھر بھی بھارت اسے چپکے سے قبول کرنے پر آمادہ نہ ہوا۔

(ک) کشمیر کا الحاق قبول کرتے ہوئے بھارتی گورنر جنرل اور اس کے وزیر اعظم نے اسے عارضی الحاق قرار دیا۔ قانون میں عارضی الحاق کوئی وجود نہیں رکھتا۔

(و) الحاق کو عارضی قرار دے کر اس وقت کے گورنر جنرل، وزیر اعظم اور مہاراجہ

دوسرے بھارتی لیڈروں نے وعدہ کیا ہے کہ اس مسئلہ کا آخری فیصلہ ریاست کے عوام خود کریں گے۔

دوسرے، ریاست کے عوام نے اپنی مرضی عام انتخابات کے ذریعے ہرگز ظاہر نہیں کی، اور نہ دستور ساز اسمبلی کے ذریعے، کیونکہ:-

(ا) ان انتخابات میں الحاق کا سوال نہیں اٹھایا گیا تھا۔

(ب) جیسا کہ تمام قابل اعتبار بیانات سے معلوم ہوتا ہے۔ انتخابات نہ آزادانہ تھے نہ منصفانہ۔ (کشمیر میں صرف ایک ہی پارٹی تھی۔ ۱۹۵۷ء کے انتخابات میں نیشنل کانفرنس نے ۷۲ میں سے ۵۹ نشستیں حاصل کی تھیں، وہ بلا مقابلہ تھیں۔ ۱۹۶۲ء کے انتخاب میں ۳۴ نشستیں بلا مقابلہ تھیں۔ علاوہ ازیں تشدد و کشمیر کی سیاسی زندگی کا مستقل عنصر رہا ہے)

(ج) ریاست کی دستور ساز اسمبلی نے، الحاق کی درستی کی قرارداد شیخ عبداللہ کی گرفتاری کے بعد منظور کی اور یہ اراکین کو رشوت دے کر اور ان پر دباؤ ڈال کر منظور ہوئی۔

تیسرے، کشمیر کا انڈین یونین کے دوسرے حصوں سے موازنہ نہیں کیا جاسکتا جس کی سیدھی سادی وجہ یہ ہے کہ تقسیم کے پلان میں یہ اتفاق کیا گیا تھا کہ جو علاقے برطانوی ہند کہلاتے ہیں، انہیں مسلم و ہندو اکثریتوں میں تقسیم کرنا چاہئے۔ اس وجہ سے بمبئی، بنارس، اور دیگر مقامات پر رائے شماری کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہ صرف ویسی ریاستیں ہی تھیں جن کا فیصلہ نہیں کیا گیا تھا۔

چوتھے، بھارت دو قومی نظریہ کو ماننے نہ مانے جو ایک علمی بحث ہے، لیکن اس نے تقسیم کو قبول کیا اور تب سے وہ قانونی اور اخلاقی طور پر اس فیصلے کا پابند ہے جو اس نے پاکستان کے ساتھ کشمیر کے بارے میں کیا اور جس کا اس نے خود بار بار عہد کیا ہے۔ اگر کشمیر ایک علامت

ہے تو بھارت خود ہی اپنے لئے علامتیں وضع کرنے کا جواز نہیں اور دوسروں کے توڑ پر۔ نیز جیسا کہ جے پرکاش لڑائن نے کہا ہے کہ اگر بھارت عوام کشمیر کو حق خود ارادیت عطا کرے تو یہ اس کے غیر مذہبی اور جمہوری ہونے کا زیادہ بڑا مظاہرہ ہوگا۔

آخر میں، یہ دلیل کہ استصواب سے فرقہ دارانہ فسادات پھر برپا ہو جائیں گے۔ حقیقی اندیشہ کی بجائے دھمکی معلوم ہوتی ہے۔ اگر یہ دھمکی بھی ہو تو اس سے بھارتی حکومت کا اپنے عوام پر نمایاں عدم اعتماد اور اپنی ۱۸ سالہ حکومت کی ناکامی کا اعتراف ظاہر ہونا ہے۔ بہر حال یہ بات بنیادی اصولوں کو نظر انداز کرنے کے لیے کافی وجہ فراہم نہیں کرتی ۛ

تنازعے کا باعث :

(۱) جب برطانیہ کے ہاتھوں سے اس کی جانشین ریاستوں، بھارت اور پاکستان کو اقتدار منتقل کرنے کا فیصلہ ہوا تو تقریباً ۲۷ صغیر کی ۵۶۵ دیسی ریاستوں کا مستقبل مبہم ہی چھوڑ دیا گیا۔ بعد میں قانون آنا دی ہند نے اس بارے میں صرف اتنا ہی کہا کہ:-

”مقررہ دن (۵ اراگست ۱۹۴۷ء) سے ہر ریاست کی ریاست ہائے ہند پر بالا

دستی ختم ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ہی وہ تمام معاہدے اور قراردادیں بھی جو

قانون ہند کی منظوری کے دن نافذ العمل تھے۔ وہ تمام ذمہ داریاں جو اس دن

تک ریاستہائے ہند یا ان کے والیان کے سلسلے میں ہر ریاست پر عائد ہوتی تھیں

اور جملہ طاقتیں، حقوق، اختیارات یا احاطے جنہیں ہر ریاست اس دن تک دیسی

ریاستوں میں یا ان کی بابت برت سکتے تھے ختم ہو جاتے ہیں۔“

کچھ دن بعد آخری وائسرائے لارڈ مونت بیٹن نے سرکاری نقطہ منظر کی توضیح کی کوشش

کی۔ والیان ریاست سے گفتگو کرتے ہوئے انھوں نے بتایا کہ گو نظری طور پر وہ بھارت یا پاکستان کے ساتھ الحاق کرنے میں آزاد ہیں۔ لیکن اس سلسلے میں انھیں جغرافیائی تقاضوں کو

نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ بعد میں انہوں نے کہا یہ آپ اس مستعمر کی حکومت سے بھاگ کر کہیں نہیں جاسکتے جو آپ کی ہمسایہ ہے۔ بالکل ویسے ہی جیسے آپ اپنی اس رعایا سے بھاگ نہیں سکتے۔ جس کی بہبودی کے آپ ذمہ دار ہیں۔“

اس کے معنی یہ تھے کہ بھارت یا پاکستان سے الحاق کرنے میں محض وائی ریاست کی اپنی خواہش کو دخل نہیں ہے بلکہ اس ریاست کے جغرافیائی اور دیگر روابط کو اس سلسلہ میں زیادہ اہمیت ہوگی۔ بعد میں بھارت اور پاکستان میں اچھے تعلقات کے پیش نظر تقریباً اسی اصول پر اتفاق کیا گیا کہ جہاں ریاست کا دلی اکثریتی فرقہ کے علاوہ کسی فرقے سے تعلق رکھتا ہو اور ریاست میں اس مستعمر سے الحاق نہ کیا ہو جس کا اکثریتی فرقہ بھی وہی ہو تو یہ سوال کہ اس ریاست میں دونوں میں سے کسی ایک مستعمر کے ساتھ آخری طور پر الحاق کر لیا ہے یا نہیں، عوام کی مرضی سے طے کیا جائے گا۔

۵۶۵ ریاستوں میں سے صرف تین میں دشواریاں پیدا ہوئیں (اور اتفاق سے تینوں بھارت کے برخود غلط اقدامات سے) یہ تینوں ریاستیں جونا گڑھ، حیدر آباد اور کشمیر کی ریاستیں تھیں۔

نواب جونا گڑھ نے آزادی کے بعد پاکستان سے الحاق کا فیصلہ کیا۔ بھارتی حکومت نے اعتراض کیا کہ یہ کاٹھیاواڑ کی پڑوسی ریاست کے لئے خطرہ ہے اور پھر جونا گڑھ کی سرحد پر اپنی فوج بھیج دی جس کی پشت پناہی کوئٹہ اور لڑاکا جہاز بھی تھے۔ ریاست کے ڈاک، تار اور فضائی مواصلات کاٹ دیئے گئے اور کوئٹہ اور سبیلی کی وہ رسد جو اسے معمولاً خزانہ کی باقی تھی بند کر دی گئی۔

حکومت پاکستان نے یہ اتفاق کیا کہ ان حالات و ظروف پر بحث کی جائے جن میں کسی ریاست میں رائے شماری کرائی جائے لیکن بھارتی حکومت جھٹ پٹ کا رویہ اپنی کرنا چاہتی تھی۔ اس نے جلد ہی ریاست کا انتظام اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ پاکستان نے بھارت سے

اجتہاج کیا اور بعد میں سلامتی کونسل سے۔ جہاں اس کی شکایت اب تک زیر غور ہے۔
 حیدر آباد نے جو نسبتاً بہت بڑی ریاست تھی، خود مختار رہنے کا فیصلہ کیا لیکن
 بعد میں بھارتی حکومت اور خود لارڈ مونت بیٹن کے دباؤ اور دھمکیوں سے مجبور ہو کر
 نظام نے بھارت کے ساتھ ایک سال کے لیے اسٹینڈ اسٹل معاہدہ کر لیا لیکن اس شرط
 پر کہ یہ کسی طرح مستقل طور پر اس کے حقوق خود مختاری پر اثر انداز نہیں ہوگا، ابھی معاہدہ
 ختم ہونے (ستمبر ۱۹۴۸ء) میں دو ہی مہینے باقی تھے کہ بھارت نے اس ریاست کا بھی
 الحاق حاصل کر لیا۔ گفت و شنید اور رضامندی سے نہیں بلکہ بھڑپور پیمانے پر مسلح
 مداخلت سے۔ حیدر آباد نے اقوام متحدہ سے شکایت کی مگر اس کا بھی کوئی نتیجہ نہ نکلا۔
 تیسری ریاست جموں و کشمیر کی تھی۔ یہاں بھی چونکہ جس کی لائٹھی اس کی بھینس کا
 اصول چلا۔ اور قبضہ دس میں سے نو قانون ثابت ہوا ہے۔

(۲) تا وقتیکہ الحاق کا فیصلہ ہو، ہمارا جموں و کشمیر نے پاکستان کے ساتھ ایک تجارتی
 معاہدہ کیا، جو یوم آزادی یعنی ۱۵ اگست ۱۹۴۷ء سے رو بہ عمل آیا۔ لہذا جو انتظامات ریاست
 اور سبکدش برطانوی حکومت کے مابین تھے، انھیں ریاست اور حکومت پاکستان کے مابین
 جاری رہنا تھا۔ ہمارا جموں نے بھارت کو بھی ایسا ہی معاہدہ پیش کیا لیکن یہ برٹے کا رنہ آسکا۔
 حالات پر بازگشتی نظر ڈالی جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ ہمارا جموں وقت حاصل کرنے کی کوشش
 کر رہا تھا۔ قبل اس کے کہ وہ خود کو رعایا کے خلاف مرضی فیصلے کا اعلان کرنے کے لئے تیار
 پائے اس کے لئے زمین ہموار کرنی تھی اور حفاظت کی راہیں پیدا کرنی تھیں۔ پاکستان کے
 ساتھ معاہدہ پر دستخط کرنے کے بعد جو پہلا ہی قدم اٹھایا وہ یہ تھا کہ بھارت کے پڑوسی علاقوں
 سے نہایت جنگ جو قسم کی مسلم دشمن جماعتوں کے افراد کی بھاری تعداد ریاست میں داخل
 کرنا شروع کر دی۔ ان میں جو سب سے بڑی جماعت تھی (اور اب بھی ہے) وہ راشٹریہ سیک
 سنگھ ہے جو کیو کلکس کلان کی ہندو شکل ہے۔ گاندھی کے قتل کا منصوبہ زیادہ تر اسی

جماعت کے اراکین نے بنایا اور اسی نے اسے عملی جامہ پہنایا۔ ایک اندازہ کے مطابق اس طرح جو لوگ داخل کئے گئے ان کی تعداد $\frac{1}{2}$ ۲ لاکھ سے کافی اوپر تھی۔

جیسا کہ کئی اور نامہ نگاروں کی طرح ٹائمز لندن کے نامہ نگار خصوصی نے بیان کیا ہے، ریاست کی افواج کی مدد سے جن کا سربراہ خود مہاراجہ تھا، ان مذہبی دیوانوں نے جو گاؤں گاؤں پھیل گئے تھے، مسلمان آبادی کا بڑی بے رحمی سے نام و نشان مٹانے کا سلسلہ شروع کیا۔ اسی نامہ نگار کے بیان کے مطابق ۲ لاکھ سینتیس ہزار مسلمان یا تو باقاعدہ طور پر بلیاٹ کر دیئے گئے یا ان کو سرحد کے پار بھگا دیا گیا۔ اس کی زد سب سے زیادہ پونچھ کے علاقے پر پڑی جو ریاست کے جنوب میں واقع تھا۔ اس کے بارے میں ڈیلی میل لندن میں یہ خبر شائع ہوئی:-

”پونچھ کو جہاں ۹۵ فی صد مسلمان ہیں، یہ فخر رہا ہے کہ آبادی میں کل ۵ لاکھ مہرنے کے باوجود اس نے ہندوستان کے کسی بھی حصے سے زیادہ سپاہی فراہم کئے ہیں اور زیادہ تھے حاصل لئے میں ”قدرتی طور پر اس علاقے پر سب سے پہلے قابو پانے کی ضرورت تھی۔

نیویارک ٹائمز کے نامہ نگار رابرٹ ٹرمبل نے اپنے اخبار کو اطلاع دی کہ ”جوں مسلمانوں کے قتل عام کا پہلا ٹھکانہ تھا“

اس کے بعد جو کچھ ہوا اسے اجمالاً خود شیخ عبداللہ کے الفاظ میں ہی بیان کیا جاسکتا ہے جو ان دنوں جیل سے رہا ہوئے تھے اور مہاراجہ اور بھارتی حکومت نے انہیں بھارت سے الحاق کے لئے بالکل راضی کر لیا تھا۔ پونچھ کے واقعات کا شیخ عبداللہ نے جو تذکرہ کیا تھا۔ اس کا کچھ حصہ ایک بھارتی نیوز ایجنسی کی رپورٹ کے مطابق حسب ذیل ہے:-

”..... ریاست کشمیر نے اپنی سپاہ بھیجی اور پونچھ میں کھرام مچ گیا۔ لیکن انھوں (شیخ عبداللہ) نے کہا وہاں کی زیادہ تر بالغ آبادی انڈین آرمی کے سبکدوش فوجیوں پر مشتمل تھی جن کے جہلم اور اولہند ٹی کے لوگوں سے قریبی رشتے تھے وہ اپنے اہل و عیال کو سرحد کے پار چھوڑ

آئے اور ہتھیار سج کر سامنے آ گئے۔۔۔

اُن خوف و ہراس کے مارے پانچ لاکھ کشمیریوں نے جو اپنی جانیں بچا کر سرحد کے پار پہنچ گئے، رنج و مصیبت کی ایسی بھیانک داستانیں سنائیں کہ وہاں کے لوگ تڑپ اٹھے۔ بالخصوص شمال مغربی سرحدی علاقے کے قبائلی جو اسلام کے ساتھ اپنی دالہانہ اور بے پناہ عقیدت کے لیے مشہور ہیں۔ اس طرح جوں جوں مہاراجہ کے مسلمانوں پر وحشیانہ ظلم و ستم کا چرچا پھیلنا لگا، اس کے خلاف عوام کی مزاحمت بھی بڑھتی گئی۔ یہاں تک کہ ہمارے کئی افواج تتر بتر ہو گئیں اور خود مہاراجہ کو اپنا دار الحکومت سری نگر چھوڑ کر جوں بھاگ جانا پڑا۔ عوام اور حکومت میں یہ کش مکش انتہائی شدت کے ساتھ ستمبر سے اکتوبر تک جاری رہی اور ۲۴ اکتوبر کو عوام نے جو علاقہ آزاد ہو چکا تھا اسی میں حکومت آزاد کشمیر قائم کر دی۔

ستمبر سے اکتوبر تک کے زمانے میں حکومت پاکستان اور ریاست کے مابین متعدد مراسلات کا تبادلہ ہوا۔ حکومت پاکستان نے ریاست کے مسلمانوں پر وسیع پیمانے پر مظالم کے خلاف احتجاج کیا اور ریاستی حکومت نے بہانہ کے طور پر پاکستان کو ریاست پر چھاپے مرونے کا الزام لگایا۔ ریاست نے خود ہی کشمیر میں غیر جانبدارانہ تحقیقات کی تجویز کی جس پر پاکستان نے فوراً اتفاق کیا لیکن ریاستی حکومت نے خود ہی اس کو کھٹائی میں ڈال دیا۔ ۱۵ اکتوبر ۱۹۴۷ء کو نئے وزیر اعظم مہر چند مہاجن نے قائد اعظم کو جو اس وقت پاکستانی ریاست کے گورنر جنرل تھے ایک پُر زور تار بھیجا جس میں پاکستان کے خلاف متعدد الزامات عائد کئے گئے تھے۔ اور خارجی امداد طلب کرنے کی جھکی دی گئی تھی۔ قائد اعظم نے مہاراجہ کو جواب دیتے ہوئے اس تار کے تہدید آمیز لہجے کے خلاف احتجاج کیا، الزامات سے انکار کیا، ریاست میں سالوں کی مسلسل خون ریزی کی طرف پھر توجہ دلائی اور سارے معاملات کی بے لاگ تحقیق کی ضرورت کا اعادہ کیا۔ انھوں نے مہاراجہ کو اپنے تمام وعدوں کو پورا کرنے کے ارادے کا یقین دلایا۔ اس

مراسلے کا کوئی جواب موصول نہ ہوا۔ یہاں تک کہ حکومت پاکستان کا جو افسر اعلیٰ بھیجا گیا تھا مہاراجہ نے اسے طے سے بھی انکار کر دیا۔

اس وقت تک مہاراجہ اور غالباً بھارتی حکومت کے لئے بھی حالات کی رفتار کچھ زیادہ ہی تیز تھی پھر بھی جو کچھ ہو رہا تھا وہ ان کے اندازوں کے مطابق تھا۔ ۲۶ اکتوبر کو مہاراجہ نے جموں سے جہاں اس نے پناہ لی تھی، بھارتی حکومت کو پاکستانی چھاپا ریل کے خلاف مسلح امداد کی درخواست کی۔ بھارت کی دفاعی کمیٹی نے فوراً اجلاس کیا اور فیصلہ کیا کہ سب سے فوری ضرورت اسلحہ اور گولہ بارود پہنچانا ہے۔ لہذا اسی صبح بھارت کی بڑی فضائی اور بحری افواج کو ہدایات دی گئیں کہ مقررہ سڑکوں کے ذریعہ کشمیر کو سپاہ بھیجنے کا بندوبست کیا جائے۔ ساتھ ہی بھارت کے اسٹیٹ سیکرٹری وی۔ پی مینن کو مہاراجہ سے دستاویزی الحاق حاصل کرنے کے لیے سری نگر بھیجا گیا۔ وہ دوسرے ہی دن مہاراجہ کا دستخطی دستاویز لے کر واپس آ گیا جسے بھارت کی جانب سے خود لاڈ مونٹ بیٹن نے منظور کیا اور پھر بھارتی افواج کشمیر میں داخل ہونی شروع ہو گئیں۔ اس طرح سارا منصوبہ خوب کامیاب ثابت ہوا۔ ایک مصنف نے بیان کیا ہے کہ کس طرح مہاراجہ نے ہمیشہ ریاست کی ہندو اکثریت والی طاقت کے ساتھ الحاق کو اپنے خاندان کی بقا کو واحد ضمانت تصور کیا۔

قانون حکومت ہند ۱۹۳۵ء میں ایک ایسی کل ہند فیڈریشن منصوبہ کی گئی تھی برطانوی ہند کے صوبات اور دیسی ریاستوں پر مشتمل ہو۔ اس منصوبہ کے وفاقی حصہ پر اس لئے عملہ وارد نہ ہو سکا۔ کیونکہ برطانوی ہند کے خود اختیار صوبوں کی کارکردگی کے لئے آئینی ضابطہ کہیں مارچ ۱۹۳۷ء میں جا کر تیار ہوا۔ اور اس کے بعد دوسری عالمی جنگ چھڑ گئی۔ لیکن مہاراجہ کشمیرؒ والیان ریاست میں سے تھا جنہوں نے سب سے پہلے وٹا ویز الحاق پر دستخط کئے۔ اگرچہ ریاست میں دستور ساز اسمبلی قائم ہو چکی تھی۔ پھر بھی مہاراجہ نے یہ

ضروری خیال نہ کیا کہ ایسے اہم معاملہ کو اس کے سامنے پیش کرے۔ اس کے برعکس جب بعد میں اسمبلی کے ایک رکن نے اس کے خلاف احتجاج کیا تو ریاست کے وزیر اعظم سر گوپال سوامی آئینگریفے کہا کہ ریاست اور بھارت کے آئندہ آئینی تعلقات اسمبلی کے اختیار سے اس کے تحت نہیں آتے۔

ازاں بعد ۱۹۴۲ء میں برصغیر کی تجویز پر ریاستی حکومت نے پھر کھلم کھلا وحدانی حکومت کی تائید کی جس کے خلاف ریاست کی مسلم کانفرنس پارٹی نے شدید احتجاج کیا۔

جب ۲۷-۱۹۴۶ء میں تقسیم ہونے ہی والی تھی تو بھارت کی سیاسی جماعت کانگریس کے نیتاؤں نے بڑی سرگرمی دکھانی شروع کی۔ یہ لوگ — اور اس میں گاندھی بھی شامل تھا — بار بار کشمیر آتے اور ہمارا جس سے مشورہ کرتے۔ یہ گاندھی غالباً انہی کے مشورہ پر ہی وزیر اعظم رام چند کاک کو عہدہ وزارت سے الگ کر دیا گیا۔ کیونکہ وہ ہمارا جو بھارت سے الحاق کے خلاف عوامی جذبہ پر متنبہ کر رہا تھا۔

اس عوامی جذبہ سے خود شیخ عبداللہ بھی بے خبر نہ تھے جو اراداً بھارت کے ساتھ الحاق کا بندوبست کر رہے تھے۔ انھوں نے اس کی طرف بالواسطہ ہی سہی، اپنی ایک تقریر میں جو الحاق کے اعلان سے تھوڑے ہی دن پہلے کی گئی تھی، اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ ریاست کے مسلمان مخالف ہیں کہ ریاست کا بھارت سے الحاق ممکن ہے ان کے لیے خطرہ کا باعث ہوگا۔

یہ کہ ہمارا جس نے جو ارادہ کرنا تھا پہلے ہی سے کر لیا تھا اور عوامی جذبات کے باوجود (بلکہ اسی کی وجہ سے) نہ صرف ان پر جو اس کے خفیہ منصوبوں سے واقف تھے بلکہ عموماً دیگر شاہدین پر بھی بخوبی ظاہر تھا۔ چنانچہ ہفتہ وار ”کانومسٹ“ (لندن) نے لکھا:۔

”خیال کیا جاتا ہے کہ کشمیر کا ہندو ہمارا بھارت سے الحاق کی طرف مائل ہے اور اگر مطلق العنانی کے حق ہی کو واحد اصول تسلیم کیا جائے تو غالباً وہ کبھی نہ کبھی یہ قدم ضرور اٹھائیگا۔“

نیو اسٹیٹسین (جس کا نام اس وقت اسٹیٹسین اینڈ نیشن تھا) لکھا: کشمیر کی نمایاں طور پر اکثریتی مسلمان آبادی پر ایک ہندو راجہ بڑی بڑی طرح، ظالمانہ قسم کی حکومت کرتا ہے اور وہ کامل خود مختاری یا بھارت سے الحاق کے مابین ڈالنا رہا ہے۔

جب الحاق ہو گیا تو حکومت پاکستان نے اس کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اس کی وجہ ناقابل تردید تھیں۔

۱۔ یہ تقسیم کے بنیادی اصولوں کے خلاف تھا۔

ب۔ یہ عوام کی مرضی کے خلاف تھا۔ جس کا عملاً ثبوت فراہم کیا جاسکتا ہے۔

ج۔ پہلے ہی ایک ساکن معاہدہ موجود تھا جو موجودہ صورت حال میں یک طرفہ تبدیلی کے خلاف قانونی رکاوٹ تھا۔

د۔ جب الحاق پیش کیا گیا تو معمار جہ فرار ہو چکا تھا۔ اور عوامی بغاوت کے باعث ریاست کے کافی بڑے حصے سے محروم ہو چکا تھا۔

۵۔ بھارت کا الحاق، کو منظور کرنا اس کے اپنے اعتراف کے مطابق عارضی اور مشروط تھا اس قسم کی منظوری کے لیے کوئی قانونی جواز موجود نہ تھا۔

بھارت اور حکومت کشمیر کے مابین یہ سارا معاملہ بالکل فاسد تھا پھر بھی بھارت نے اسے یہ کہہ کر قدم نہزلت کا شائبہ عطا کرنے کی کوشش کی کہ یہ محض عارضی اور مشروط ہے اور آخری فیصلہ قطعی طور پر کشمیری عوام کی مرضی کے مطابق ہو گا۔ کیمپبل جانسن نے اپنی کتاب ”مشن و ڈومونٹ بیٹن“ میں لکھا ہے کہ مونٹ بیٹن نے اس بات پر زور دیا کہ ان کی حکومت نے اپنی جانب سے الحاق کی پیشکش قبول کرنے کے بارے میں جو جواب مہاراجہ کو روانہ کرنے کی ہدایت کی ہے انھیں یہ اضافہ کہنے کی اجازت دی گئی ہے کہ جوہنی قانون امن بحال ہو جائیں اس کی توثیق رائے عامہ کے استصواب پر موقوف ہے۔ یہ اصول نہرو نے فی الفور بے تکلفی سے قبول کیا اور خود ہی اپنے طور پر پیش بھی کیا۔ اور گورنر جنرل

نے ہمارا جہ کو 'منظوری' کا جو مراسلہ بھیجا تھا اس میں یہ بھی تحریر تھا کہ "اس پالیسی کے مطابق کہ جہاں کمبیں الحاق کا سوال متنازع ہو، الحاق کا مسئلہ ریاست کے عوام ہی کی مرضی کے مطابق طے ہو، میری حکومت کی خواہش یہ ہے کہ کشمیر میں جو پہلی قانون و امن بحال ہو جائیں اور اس کی سر زمین 'حملہ آوردوں' (کشمیر میں تشدد کی مخالفت کرنے والے عوام کے لیے بھارتی حکومت کی پردہ پیگنڈا کی خاطر اصطلاح) سے خالی ہو جائے گی، تو پھر ریاست کے الحاق کا سوال عوام کی مرضی سے طے کیا جائے گا۔

بھارتی وزیر اعظم مسٹر نہرو نے برطانیہ اور پاکستان کے وزرائے اعظم کو بھارتی کارروائی سے مطلع کرتے ہوئے یہ ضروری سمجھا کہ اسے ریاست میں رائے شماری کی یقین دہانی کا جامہ پہنایا جائے۔ تقریباً اسی زمانے میں بھارتی وزیر اعظم نے ایک نشریہ میں یہ کہا کہ "ہم نے یہ اعلان کیا ہے کہ کشمیر کے مقدمہ کا فیصلہ بالآخر عوام ہی کریں گے۔ ہم نے یہ وعدہ نہ صرف کشمیری عوام بلکہ ساری دنیا سے کیا ہے اور ہمارا جہ نے اس کی تصدیق کی ہے، ہم اس سے منہ نہیں موڑینگے اور نہ منہ ہی موڑ سکتے ہیں۔ ہم تیار ہیں کہ جب اسن و قانون اور نظم و ضبط بحال ہو جائیں تو اقوام متحدہ جیسے بین الاقوامی ادارہ کے زیر نگرانی رائے شماری کرائیں۔ ہم اسے عوام کا منصفانہ اور عادلانہ استصواب چاہتے ہیں۔ اور ہم ان کے فیصلے کو قبول کریں گے میں اس سے زیادہ مناسب اور منصفانہ کسی پیش کش کا تصور نہیں کر سکتا۔ یہ کارروائی کے لمحے میں محض ایک فیاضانہ عنایت معلوم ہوتی ہے۔

بعدہ کئی سال تک بڑے بڑے ہندوستانی حکام بار بار ہر قومی و ہندوستانی منہ سے الحاق کے تمام تر عارضی اور آخری فیصلہ رائے شماری پر موقوف ہونے کی اس یقین دہانی کا اعلان کرتے رہے۔ ازاں بعد یہ روش بدل گئی اور بھارت سے 'الحاق' ناقابل تنسیخ ہو گیا۔ اور ریاست بھارت کا اوٹ حصہ بن گئی۔

”مفکر“!

ہمارے ادب کی منزل مقصود

ادب سے میرا تعلق بس اتنا ہے کہ کسی ادب پارہ یا نظم یا انشائیہ کا کوئی ٹکڑا نظر سے گذرا تو اسے پڑھ کر محظوظ کر لیا۔ مگر ادب سے حظ اٹھانے کے لیے بے شمار مداح ہیں جن میں میرا درجہ بالکل عوامی سطح کا ہے انتقاد ادب کے فن سے میں آشنا نہیں ہوں اس لیے دانشوروں اور ادیبوں کی اس محفل میں میں اس منصب کا اہل نہیں کہ ادب کے بارے میں گفتگو کروں تاہم ایک عامی کی حیثیت سے میرے پیش نظر چند ایسی باتیں ضرور ہیں جنہیں آپ کے سامنے رکھنا چاہتا ہوں۔ کیونکہ میرا یہ خیال ہے کہ اگر یہ باتیں ادیبوں کے پیش نظر رہیں تو ان سے ہمارے ملی استحقاق میں بہت مدد مل سکتی ہے۔

قرآن حکیم نے شعراء کی مذہبت میں دو باتیں کہی ہیں :-

اولاً یہ کہ وہ ہر دای میں بھٹکتے پھرتے ہیں۔

ثانیاً یہ کہ وہ جو کہتے ہیں وہ کرتے نہیں۔

دوسرے الفاظ میں ان کے فکر و خیال کی کوئی منزل نہیں ہے۔ آرٹ برائے آرٹ میں یقین رکھتے ہیں اور ان کے خیالات کی باگ ڈور لذات و کیفیات اور جذب و احساسات کے ہاتھوں میں ہوتی ہے جو ان کے اشمب طبع کو جذبہ موڑتے ہیں یہ اوپر ہی کو چل کھڑے

ہوتے ہیں پھر ان کے فکر و عمل میں کوئی ہم آہنگی نہیں پائی جاتی۔ اس لیے بے سرو پا باتیں کرتے رہتے ہیں۔

نوع انسانی میں یہ نقص صرف شعراء ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ عوام الناس کی ایک کثیر تعداد بھی اس مرض میں مبتلا ہے پھر آخر کیا ضرورت تھاکے شعراء کا بطور خاص ذکر کیا جاتا۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ شعراء سوسائٹی میں بلند مقام رکھتے ہیں ان کو اظہار و بیان کی قوتوں کا وافر حصہ نصیب ہوتا ہے۔ وہ اپنی شعبدہ نوائی سے قوم میں آگ بھی لگا سکتے ہیں اور اپنے افسوسِ سحر سے لوگوں کو سلا بھی سکتے ہیں وہ فکر کے انداز بدل سکتے ہیں۔ اور تاریخ کے دھارے کو نیا رخ دے سکتے ہیں۔ کیونکہ لوگوں کے قلوب وا ذہان جتنے ان کے کلام سے متاثر ہوتے ہیں کسی اور سے نہیں ہوتے اس لیے معاشرے کو شعراء کے بارے میں خبردار کر دینا بالکل ضروری ہو کہ جن شعراء کے فکر و خیال کی کوئی منزل نہیں۔ ان میں کوئی ہم آہنگی نہیں۔ ان کا اتباع سراسر گمراہی اور ہلاکت ہے۔ اگرچہ انہی میں کچھ شاعر *إلا الذین آمنوا و عملوا الصالحات* کی صفات حسنہ سے متصف ہو کر اس سے مستثنیٰ بھی ہو جاتے ہیں۔ بارگاہِ نبوی کے مشہور شاعر حضرت حسنین بن ثابت کی شاعری کے بارے میں خود نبی اکرم نے تعریفی الفاظ استعمال فرمائے بلکہ غالباً ان کے اشعار کو تیر و شیر سے تشبیہ بھی دی تھی۔

ان گذارشات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ہمارا ادب بے مقصد نہیں ہونا چاہیے۔ دنیا بھی اب "ادب برائے ادب" کے نظریہ کو چھوڑ چکی ہے کچھ لوگوں نے اس مقصد کو "ادب برائے زندگی" قرار دیا ہے۔ مگر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ زندگی کی کونسی سطح زندگی کی حیوانی سطح سے لے کر زندگی کی انسانی سطح تک بڑا زینہ ہائے پیمائش ہیں۔ ایک نظریہ یہ ہے کہ زندگی کی عکاسی کر دی جائے خواہ کسی سطح پر بھی ہو لیکن کیمرو کی آنکھ کی طرح محض عکاسی کر دینا کوئی کمال نہیں۔ فوٹو گرافی بھی آئٹ کے درجہ کو اس وقت پہنچتی ہے جب فوٹو گرافر

منظر پس منظر، پوز، روشنی وغیرہ کا پورا پورا اہتمام کر کے کیرہ کو ایک خاص زاویہ نگاہ سے استعمال کرتا ہے۔ بقول اقبال ”ادب میں یہ بات خاص طور پر پیش نظر رکھنی چاہیے کہ:-
قیمت ہر شے نہ انداز نگاہ

اندازِ نگاہ ساون میں اندھا ہو جانے کا نام بھی نہیں ہے کہ بس ہر اہی ہر انظر آنے لگے، بلکہ اس کے لیے پورے شعور کے ساتھ کسی نہ کسی ادب کو اپنا نا ضروری ہوتا ہے اور شہی انسانی زندگی کو راہ و منزل سے آشنا کر سکتا ہے۔ چنانچہ میں ”ادب برائے آدرش“ کا عقیدہ رکھتا ہوں اور مجھے ادب کے تمام نظریات میں یہی بات وقع تر نظر آتی ہے۔ اب رہا سوال یہ کہ ہمارا آدرش کیا ہو تو قرآن کریم میں ”وَ اِلٰی مَا تَبٰكَ مُنْتَهٰی“ کے مختصر مگر جامع الفاظ میں ہمارے آدرش کو متعین کر دیا گیا ہے۔ بندہ رب بننے میں انسان کا بڑا فائدہ ہے کہ اس کی ذات اور شخصیت کی نشو و نما اور ارتقاء کے امکانات غیر محدود بے پایاں اور لا انتہا ہو جاتے ہیں اور انسانی معاشرہ حریت، احترام آدمیت، شرف انسانیت اور امن و مآشتی کا گمراہ بن جاتا ہے اس بصیرت کی روشنی میں پیر رومیؒ نے ”منزلِ ماکبر یا ست“ کا آواز بلند کیا تھا۔

اس موقع پر میں اپنے اس عقیدہ کا برملا اعلان یہ اور فخر یہ اظہار کرنے میں کوئی جھجک محسوس نہیں کرتا کہ ادب میں ہماری آخری منزل اسلام ہے۔ میں اس بات کو آج تک نہیں سمجھ سکا کہ بعض حلقوں کی طرف سے ادب کو سکولر رکھنے پر اتنا نور کیوں دیا جاتا ہے۔ اور ہمارے ادیب اور شاعر ادب کے معاملے میں اسلام کے نام سے اس قدر گریزاں کیوں ہیں۔ اگر ہمارے ملک و ملت کی بنیاد اور غرض و غایت اسلام ہے اگر ہمارے ادیب اور شاعر اپنے آپ کو مسلمان کہلانے میں کوئی شرم محسوس نہیں کرتے اور اگر ان کا اسلامی قدروں کی برتری پر ایمان ہے تو آخر کیا وجہ ہے کہ وہ اپنی ادبی تخلیقات میں اپنے ایمان کی جھلک نہ دکھائیں اور اسلامی اقدار کے اظہار میں شرم محسوس کریں۔ اس ضمن میں وہ اپنی اس رعایتی بے باکی سے کیوں کام نہیں لیتے جو ان کا طرہ امتیاز ہے۔ اگر وہ کسی اور آئیڈیالوجی میں یقین رکھتے ہوں تو الگ بات ہے ورنہ

میرے خیال میں اس مداخلت کا کوئی جواز نہیں ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ اسلام ہی وہ نظامِ اقدار ہے جو انفرادی اور اجتماعی، روحانی، معاشرتی، معاشی اور ملّی اعتبار سے ہمارا آمدش ہو سکتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک تو اَوَّل دوزہی سے پاکستان کا مطلب لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُؐ رہا ہے۔

ملّی اور ملّی استحکام کے ضمن میں اس آدرش کی قوت بخش تاثیر کا حال ہی میں کچھ اندازہ بھی ہو چکا ہے۔ کیا ہم نے نہیں دیکھا کہ پچھلے سال ۶ ستمبر کو جب صدرِ محترم نے ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ“ کا کلمہ پڑھ کر جہاد کا اعلان کیا تو معاً اس کلمے کی آواز پر گرد و زوں پاکستانیوں کے دل کس طرح ایک ساتھ دھڑکنے لگے تھے۔ پوری قوم میں کیسے زندگی کی ایک نئی لہر دوڑ گئی تھی۔ قومی ذمہ داری اور قومی بیداری کے احساسات ملک کے ایک سرے سے لے کر دوسرے سرے تک کس شدت کے ساتھ کار فرما ہو گئے تھے۔ اخوت، وحدت اور ایثارِ نفس کی فضا پورے ملک پر چھا گئی تھی۔ صدرِ پاکستان کے الفاظ میں ہم نے اپنی قومی شخصیت کو پہچان لیا۔ ہم میں ملی شعور پیدا ہوا اور شعوری ہم آہنگی کا ایسا ایمان پروردِ نظارہ دیکھنے میں آیا جس کی مثال آج کہیں ڈھونڈنے سے بھی نہیں مل سکتی۔

قوم کا ایک اہم حصہ ہونے کی حیثیت سے ہمارے ادیب بھی شعوری ہم آہنگی کے اس قومی تجربے میں سے جو کر گزرتے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے احساسات ”جذبات، عقل، تخیل“ اور وجدان کے ساتھ اس تجربے میں شرکت کرتے ہوئے جو ادب تخلیق کیا وہ قوم کے دلوں میں اترتا چلا گیا اور اس ادب نے ہماری فوج اور قوم کے حوصلوں کی تعمیر میں بڑا حصہ لیا۔ بقول کے۔ جب ہمارے جیلے سپاہیوں نے دشمن کو لٹکارا تو اُن کی لٹکار میں ہمارے ادیبوں اور شاعروں کی گھن گرج بھی شامل تھی۔ اور یہ سب اس لیے ممکن ہوا کہ پوری قوم کے سامنے ایک آدرش تھا اور وہ اسلام تھا۔

غزل

عبد الحمید عدم

آپ کی آنکھ اگر آج گلابی ہوگی!
میری سرکار بڑی سخت خرابی ہوگی

پھول کھلنے بھی نہ پائے تھے کہ ریت بیت گئی
کیا خبر تھی کہ تمہیں اتنی شتابی ہوگی!

معتب ہی نے پڑھا ہوگا مقالہ پہلے
میری تقریر بہر حال جوابی ہوگی

یا مصوٰی کے بھروسے کا کرشمہ ہوگا
یا سرشتا مری تصویر شرابی ہوگی

جرم تو میرا تھا وجدان کا مرہون عدم
حاکم وقت کی تاویل کتابی ہوگی

جلیانوالہ باغ

(قاتل رائے عامہ کے کٹہرے میں)

”میں نے فائرنگ کی، اور اس وقت تک کرتا رہا جب تک مجمع منتشر نہ ہو گیا۔ میرا خیال ہے یہ کم سے کم فائرنگ تھی جس کا ہمہ گیر اور دور رس نتیجہ برآمد ہوا۔ یہ میرا فرض تھا کہ ایسا کر گزرتا۔ اگر میرے دستِ قدرت میں اس وقت فوج کے مزید دستے ہوتے تو موجودہ تناسب سے ہلاک شدگان اور مجروحین کی تعداد کہیں زیادہ ہوتی۔ سوال صرف ایک مجمع کو منتشر کرنے کا نہیں تھا بلکہ فوجی نقطہ نظر سے ان تمام لوگوں کو مرعوب کرنا تھا جو مجمع میں شامل تھے۔ بلکہ خاص طور پر ان لوگوں کو دہشت زدہ کرنا تھا، جو صوبہ پنجاب میں بستے ہیں، لہذا غیر ضروری سفاکی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔“

یہ تھا جنرل ڈائر کا بیان جو انھوں نے ۲۵ اگست ۱۹۱۹ء کو دیا تھا اور اس بیان پر مدہ ساری زندگی سختی سے قائم رہا۔

ان الفاظ نے انھیں لاکھوں آدمیوں کی نگاہ میں دندنہ صفت انسان کی حیثیت سے روشناس کرایا۔

ایک انگریز سپاہی جس نے دندنہ اور خون آشامی کا بے جھجک مظاہرہ کیا اور اپنے اس فعلِ نبوں پر کبھی شرمندہ نہ ہوا۔

۱۳ اپریل ۱۹۱۹ء کو جلیاں والا باغ امرت سر میں جو خون ریزی ہوئی تھی، سن ۱۹۲۱ء میں جنرل ڈائر کے اس سفاکانہ اقدام و عمل پر برطانیہ میں شور و شر برپا ہوا، اور انگلینڈ و دیگر ممالک میں بٹ گیا۔

ایک گروہ تھا جو جنرل ڈائر کا مداح اور تنخوااں تھا کہ اس نے ۳۷۹ آدمیوں کو ہلاک اور ۱۲۰۰ آدمیوں کو زخمی کر کے شور و شر کرنے والوں اور مفسدہ پردازوں کو ایسا سبق دیا کہ ہندوستان ایک نئے غدر سے بچ گیا۔

دوسری جماعت وہ تھی جس کا خیال تھا کہ ڈائر کی اس درماندگی اور سفاکی نے جو قتل عام کی صورت میں ظاہر ہوئی، برطانیہ کے دامن پر ایسا دھبہ لگا دیا ہے جو جون آف آرک کو زندہ جلا دینے کے بعد سے اب تک رونما نہیں ہوا تھا، یہ ایک ایسا لہزہ خیز اقدام تھا، جس نے صرف ۲۸ سال کی قلیل مدت میں برطانیہ عظمیٰ کو اس جگہ گالتے ہوئے ہیرے سے محروم کر دیا جو اس کے تلخ خسروی کی زینت تھا۔

۱۹۲۷ء میں جنرل ڈائر کا انتقال ہو گیا اور کچھ ہی عرصے بعد برطانوی راج بھی ختم ہو گیا۔ سفید فام ”صاحب لوگ“ انڈیاسے بویا بستر باندھ کر رخصت ہو گئے، ہندوستان سے باہر کی دنیا میں جلیاں والا باغ کا حادثہ اب ایک قصہ ماضی ہے۔

۱۹۲۰ء میں جنرل ڈائر کو بھٹیڑیوں کے آگے پھینک دیا گیا۔ اسے ایک تحقیقاتی کمیٹی کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کا اقدام تحقیقاتی نقطہ نظر سے یا واقعاتی نقطہ نگاہ سے کیسا ہی رہا ہو، بہر حال اس نے سارے ہندوستان کو ایک دھکتا ہوا تنور بنا دیا۔

”سیاسی مصلحت“ کا تقاضا یہ تھا کہ جنرل ڈائر کو سزا دی جائے۔

”برطانیہ کی ٹوری (قدامت پسند) پارٹی نے ڈائر کے ”کارناموں کو“ سراہا۔“

”ایک انگریز جج نے اسے ہر الزام سے بری قرار دیا۔“

لیکن ہندوستانیوں کے قلب مجروح سے خون رستا رہا۔ وہ اس دماغ کو فراموش نہ کر سکے۔

۱۹۳۷ء میں ڈائر کا سیاسی سردار، اودھب سے بڑا پشت پناہ اوڈائر۔ ایک قاتل کی گول کا نشانہ بنا۔

ڈائر کا اور اوڈائر کے قتل نے بہت سے سوالات کو تشنہ بہ جواب رکھا۔

ان تشنہ سوالات کا جواب حاصل کرنے کے لیے ہمیں امرت سر کی گالیوں افد کو چوں کی خاک چھانا پڑے گی۔

آئیے آج اتوار کا دن ہے۔ اپریل ۱۹۱۹ء کی ۱۳ تاریخ کا آغاز موسم بہار کی ایک پتی ہوتی سہ پہر...“
ہنٹر کمیٹی

آج کا دن تاسوئخ کے دامن میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے یادگار بن جانے اور محفوظ رہ جانے کے لیے طلوع ہوا۔

چشم تصور دیکھئے اور دیکھئے۔

کھلی ہوئی کاریں افسروں کو لادے لیے جارہی ہیں۔

گھڑ سوار پولیس والے ساتھ ساتھ چل رہے ہیں۔

پیچھے پیچھے آرمڈ کاریں زواں دواں ہیں۔

تقریباً سو سپاہی آگے پیچھے مارچ کرتے جارہے تھے، ان کے ہتھ تلے قدم مسلح سپاہیوں کی رہنمائی کر رہے تھے۔

سڑکوں پر سونج کی تمازت مدھم پڑتی جارہی تھی۔

بازار کے آدھے راستے پر یہ خدم و حشم، کمانڈنگ آفیسر کا اشارہ پاتے ہی رُک گیا۔

بازار کے ایک طرف ایک تنگ سی گلی تھی جو چند قدموں کے بعد ایک میدان میں نکلتی تھی۔

یہ اتنی زیادہ تنگ گلی تھی کہ مشین گنوں سے آراستہ آرمڈ کاریں بھی جو اٹکھیلیاں کرتی آگے

بٹھ رہی تھیں، یہاں آکر گویا پھونک پھونک کر قدم رکھنے پر مجبور ہو گئیں۔

گزرنے کا راستہ بنایا تو لیکن یہ صد ہزار مشکل !

گلی کے اندر حکام کے حکم کے مطابق سپاہ مارچ کر رہی تھی اور جمع کو گھیرے میں لیے ہوئے

تھی۔ اوپر طیارے اڑ رہے تھے، جو سفید فام آقاؤں کی قوت و شوکت کا ثبوت تھے، سپاہیوں

کے داہنے بائیں فوج صف باندھے کھڑی تھی۔ اس نے ایک مورچہ بنا کر سامنے پھیلے ہوئے
میدان کے جنوب میں جہاں جمع اکٹھا تھا پوزیشن لے لی تھی۔ مجمع گوش و ہوش سے تقریریں
ہم تھا۔ مقرر اسٹیج پر کھڑا دادِ خطابت دے رہا تھا۔ ۲۵ آدمی دروازے کے ہر دو طرف کیل کانٹے
سے لیس کھڑے تھے۔ یہ بند و قیں نانے ہوئے تھے اور حکم کے منتظر تھے، ۴۰ آدمی دھار دار اسلحہ
سے مسلح ان کے عقب میں تیار کھڑے تھے۔

ایک ایک افسر نے حکم دیا۔

”گولی چلاؤ!“

فوج جیسے ہی نمودار ہوئی تھی مجمع میں بے چینی پیدا ہوئی، اور لوگ سرگوشیاں کرنے لگے
”دیکھنا فوج آگئی۔“

جو بیٹھے تھے وہ کھڑے ہو گئے۔

کئی ایسے لوگ تھے جن کے کندھوں پر بچے سوار تھے، انھوں نے بچوں کو پیچھے اتار دیا، اور
سپاہیوں کی طرف تکلنے لگے۔

اسٹیج پر کھڑا ہوا جو مقرر تقریر کر رہا تھا اس نے زورِ خطابت صرف کرتے ہوئے کہا:-

”خبردار۔ اپنی جگہ سے جنبش نہ کرنا، ڈنکے کی کوئی وجہ نہیں، یہ سپاہی بے گناہ لوگوں کو ہدفِ تہمت

نہیں بنائیں گے، جو جہاں ہے، بس وہیں بیٹھا رہے۔“

ڈانس سے کود کر اور سفید رمال ہلاتے ہوئے سپاہیوں کی طرف میاں عبدالعزیز بڑھ کر

عمر تیس سال کی تھی میاں صاحب نے صدر دروازے سے باہر نکلنے کی کوشش کی لیکن رائفیل
کے کندھوں سے مار مار کر انھیں پھر پیچھے دھکیل دیا گیا۔

جب فائرنگ شروع ہوئی تو ہنس راج نے چلا کر کہا۔

”یہ خالی خولی فائر ہیں، تم لوگ اپنی جگہ پر ڈٹے رہو۔“

لیکن مجمع کی بے چینی بڑھتی جا رہی تھی۔

گولیاں سنساتی ہوئی سردوں کے اوپر سے گزر رہی تھیں۔

حاضرین میں سے ایک شخص پرتاپ سنگھ نے سنا، کوئی افسر اپنے سپاہیوں سے کہہ رہا تھا:-
 ”اوپر اوپر فائر کیوں کر رہے ہو؟ بند وقیم نیچی کر دو اور گولی چلاؤ۔“
 پھر سیٹی بجی۔

سیٹی بجتے ہی گولیاں تڑا تڑ زمین پر برسنے لگیں جس کا جدمرمنہ اٹھا، بھلا گئے لگا۔ ایک عجیب
 افراقی کا عالم تھا۔

ڈائری بیان ہے کہ فائرنگ کے سلسلے میں اس نے کسی سے مشورہ نہیں کیا۔ کیونکہ امرت سر میں
 کوئی ایسا تھا بھی نہیں جس سے مشورہ کیا جاسکتا۔
 وہ کہتا ہے:-

”مجھے فوری طور پر فیصلہ کرنا تھا کہ اب میرا اقدام کیا ہونا چاہیے۔“

ڈائری نے یہ الفاظ ہنر کی بیٹی کے سامنے کہے تھے۔ اس نے مزید کہا:-

”فوجی نقطہ نظر سے میرا خیال تھا کہ مجھے فوراً گولی چلا دینی چاہیے۔ اگر مجھے یہ فائرنگ کرنی
 تھی تو وہ اتنی ہی ہونی چاہیے تھی کہ حسب دل خواہ نتیجہ برآمد ہو سکتا۔ معمولی سی فائرنگ کے معنی
 تھے:-

”ایک مجرمانہ اور احمقانہ اقدام؟“

منادی کے بعد جلیاں والہ باغ کے مجمع خلاف قانون کو مزید انتباہ کرنا، یا اس سے گفت و
 منید کرنا، یا اسے موقع اور حمت دینا قطعاً بیکار تھا۔

جنرل ڈائری سے ہنر کی بیٹی کے سامنے جب وہ پیش ہوا سوال کیا گیا:-
 ”آپ نے کیا کیا؟“

اس نے جواب دیا:-

”فائرنگ“

سوال ہوا :-

”فوراً“

”جی ہاں فوراً۔“

”میں نے تھوڑی دیر شاید آدھا منٹ غور کیا، اور فیصلہ کر لیا کہ میرے فرض کا تقاضا کیا ہے؟“

ایک عینی شاہد کا یہ بیان ہے جو اپنے مکان کی چھت سے سب کچھ دیکھ رہا تھا کہ :-
”جمع کو منتشر ہونے کی تنبیہ نہیں کی گئی، گو رکھا سپاہی رائفل چھپتے باغ میں داخل ہوئے اور ایک اونچی جگہ پر پولیشن لی، فائرنگ شروع ہوئی تو جگہ ڈر مچ گئی۔
لالہ کرن چند اسسٹنٹ کا بیان ہے :-

”سپاہی باغ میں داخل ہوئے اور صغیر قائم کیں، اور کسی طرح کا انتباہ کیے بغیر فائرنگ شروع کر دی۔“

حکم ملتے ہی سپاہیوں نے نیچے والے حصے پر بے تامل فائرنگ شروع کر دی، گولیاں زمین پر آلوں کی طرح گر رہی تھیں اور لوگ زخمی اور ہلاک ہو ہو کر گر رہے تھے۔ جس کا جلد صدمہ اٹھا بھاگ نکلنے کی کوشش کرنے لگا۔

بہت سے لوگ بھاگتے ہیں مجروح یا ہلاک ہو کر خاک و خون میں لتھڑنے لگے۔ نشانے کی زد بھاگتے لوگوں پر بھٹی۔ خاص طور پر دروازے سے نکل بھاگنے کی کوشش کرنے والوں پر۔
جنرل ڈائرنے اپنے مراسلے میں لکھا تھا :-

”جب میں نے محسوس کیا کہ میرے احکام کی تعمیل نہیں ہو رہی ہے تو یہ میرا فرض تھا کہ گولی چلا کر جمع منتشر کر دوں۔ میں نے فیصلہ کر لیا تھا کہ میں تمام حاضرین کو موت کے گھاٹ اتار دوں گا۔ اگر وہ ایسا کرنے پر بے بند رہے۔“

ڈائرن کے یہ الفاظ ہنر کمپٹی کے ایک رکن جنرل سر جارج بارو کے دل پر نقش ہو گئے۔ انہوں

نے ۱۹۳۱ء میں ”جنرل سر چارلس مونرو“ پر جو کتاب لکھی تھی اس میں ان الفاظ کا ذکر کیا ہے
”لارڈ ہنٹر، کمیٹی کے صدر نے جنرل ڈائرس سے سوال کیا۔“

”کیا گولی چلانے سے آپ کا مقصد مجمع کو منتشر کرنا تھا؟“

”جی ہاں“

”کیا کوئی اور کوئی مقصد بھی تھا؟“

”نہیں جناب! میں اس وقت تک فائرنگ جاری رکھنا چاہتا تھا جب تک مجمع منتشر نہ

ہو جائے“

”کیا جوں ہی فائرنگ شروع ہوئی تھی مجمع منتشر ہونا شروع ہو گیا تھا؟“

”جی ہاں۔ فوراً۔“

”آپ نے پھر بھی فائرنگ جاری رکھی؟“

”جی ہاں جناب!“

”جب مجمع منتشر ہونے لگا تھا تو آپ نے فائرنگ بند کیوں نہ کر دی؟“

”میں نے سوچا یہ میرا فرض ہے کہ جب تک مجمع باطل منتشر نہ ہو جائے اس وقت تک

فائرنگ جاری رکھنی چاہیے۔ اگر فائرنگ کم کی گئی تو نتیجہ حسب دل خواہ برآمد نہیں ہوگا، اگر میں کم

فائرنگ کرتا تو ایک فعل عبث کا ارتکاب کرتا!“

”فائرنگ کا سلسلہ کتنی دیر تک جاری رہا۔“

”تقریباً دس منٹ تک!“

”دس منٹ تک؟“

”شاید اس سے کچھ کم!“

جنرل ڈائرس کو اس بات کا اعتراف کرنا پڑا کہ جس مجمع پر اس نے گولی چلائی وہ مسلح نہیں

نہ تھا۔

”کیا بغیر فائزنگ کے آپ جمع منتشر نہیں کر سکتے تھے؟“

ڈائرس نے جواب دیا -

”ایسا ممکن تھا“

”ہو سکتا تھا کہ وہ پھر جمع ہو جاتا اور میرا مضحکہ اڑاتا۔“

جنرل ڈائرس سے ایک اور سوال کیا گیا :-

”کیا صورت حال بہت زیادہ نازک ہو گئی تھی؟“

جنرل ڈائرس نے جواب میں کہا :-

”بہت نازک جناب۔“

چشم دید گواہوں کے بیانات

ہنٹر کمیٹی کے سامنے چشم دید گواہ بھی پیش ہوئے جنہوں نے یہ خوئیں ڈرامہ اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا۔

ان لوگوں نے جو کچھ اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا اعداد و درجہ مرعوب، دہشت زدہ سرا سبہ ہونے کے باوجود اسے ممبران کمیٹی کے سامنے بیان کر دیا۔

خود جنرل ڈائر کے اندازے کے مطابق دہشت زدہ اور رعب فرار جمع کی تعداد ۲۵ ہزار کے قریب تھی یہ انبوه عظیم گولیوں کی بارش سے خوف زدہ اور ہراساں جان سپانے کے لیے بھاگا، لیکن نکاسی کے راستے بند تھے۔

ایک چشم دید گواہ گردھاری لال کا بیان ہے کہ گولیاں پندرہ منٹ تک برستی رہیں سیکڑوں آدمی بے بسی کی موت مارے گئے۔ جو لوگ دیواروں پر چڑھ گئے۔ انہیں بھی سپاہیوں نے نیچے مار گرایا۔

بھگتے ہوئے جمع ہر تار و تار گولیاں برس رہی تھیں جس جگہ جمع زیادہ گھنا ہو جاتا تھا وہاں یہ شدت اور بڑھ جاتی تھی۔

جو لوگ گولیوں کی بارود سے بچنے کے لیے زمین پر لیٹ گئے تھے، گورکھا سپاہیوں نے گھٹنے زمین پر ٹیک کر اٹھیں بھی گولیوں کا نشانہ اہل بنایا۔

میاں محمد شریف نامی ۲۴ سالہ نوجوان ہمت کر کے دوبارہ پرچہ بٹھ گیا۔ اور کوڑ کر جان پہانے میں کامیاب ہو گیا۔

لالہ رام گوپال لاشوں کو روندتا ہوا بھاگتا ہوا بھاگتا ہوا، لیکن بھاگتے میں دھوٹی گر گئی گلی میں جب پہنچا تو مارڈر لونگٹھا۔

سب سے زیادہ تکلیف دہ بات یہ تھی کہ فائرنگ ان دروازوں کی طرف زیادہ شدت سے ہو رہی تھی جدھر سے لوگ جان بچا کر نکل سکتے تھے۔

اسماعیل قصاب کا بیان ہے کہ میں جدھر رخ کرتا لاشیں بکھری ہوئی نظر آتی تھیں۔ ایک شال فروش عبدالوہید کا بیان ہے کہ میں نے ایک پٹر کے نیچے بارہ آدمیوں کو پناہ گزیں دیکھا، جو ایک دوسرے کے آگے پیچھے کھڑے تھے، سپاہیوں کی نظر ان پر گئی تو انہوں نے ایک ایک کر کے سب کو ڈھیر کر دیا۔

ہنٹر کیٹی کے ایک ہندوستانی ممبر نے جنرل ڈائر سے پوچھا :-

”کیا آپ کا مقصد دہشت پیدا کرنا تھا؟“

جنرل ڈائر نے جواب دیا۔

”میرے اقدام کا جو نام چاہے رکھ لیجیے۔ میرا مقصد تو شورش پسندوں کو سبق دینا تھا۔

امرت سر میں بناوت کے آثار نمایاں ہو چکے تھے، میرا فرض تھا کہ اس شورش کو کچل دوں، ہر وہ آدمی جو باغ سے بچ نکلا، وہ اس حقیقت کا پیامی بن کر نکلا کہ امرت سر میں ”لایسنڈ آرڈر“ کا راج ہے۔“

برطانوی حکام کی طرف سے زخمیوں کے علاج کا، اور لاشوں کو ٹھکانے لگانے کا کوئی بندوبست

نہیں تھا۔

”ہنٹر کیٹی میں جب جنرل ڈائر سے سوال کیا گیا کہ اس سلسلے میں اس نے کیا کیا؟ تو وہ گویا ہوا۔“

”میں نے کچھ نہیں کیا، یہ میری ذمہ داری نہیں تھی۔“

تحقیقاتی کمیٹی کے سامنے میاں سکندر علی نے بیان دیتے ہوئے کہا:-

”حادثے کی خبر ملتے ہی میں اپنے چھوٹے لڑکے کو تلاش کرتا باغ میں پہنچا، یہ سو اسات بجے شام کا وقت تھا، بڑی مشکل سے لاشوں کے ڈھیر میں مجھے اپنا جان بارسچہ ہیشنگ کی نیند سویا ہوا ملا۔ میرے لڑکے کی لاش کے پاس میرا چچا زاد بھائی اسماعیل بھی مردہ پڑا تھا، اور زخموں سے چمڑا اسماعیل کا ایک اور عزیز بھی اس کی تلاش میں آ پہنچا تھا۔ ہم دونوں نے مل کر بڑی مشکل سے یہ دونوں لاشیں اٹھائیں، اور باہر نکلے، ان لاشوں میں جوان بوڑھے بچے سب شامل تھے۔ زخمیوں اور مردوں کی تعداد، دو ہزار سے کسی طرح کم نہ تھی۔“

اب ہم پھر پیچھے کی طرف لوٹتے ہیں +

حالات کا جائزہ

اپنے اس اقدام کے بارے میں جنرل ڈائر کا خیال تھا کہ اس نے پنجاب کو ایک غویں بغاوت سے اور سارے ہندوستان کو مذر سے بچا لیا۔

جنرل ڈائر کے حامیوں کا خیال ہے کہ اس نے چند آدمیوں کی جان لے کر بہت سی جانوں کو بچا لیا تھا۔

دوسرا گروہ اس کے برعکس سوچتا ہے۔

لیکن دونوں اس پر متفق ہیں کہ سارے ملک میں ہنگامہ آرائیاں دفعۃً شروع ہوئیں کیونکہ دہلی میں یہ چنگاری ۳۰ مارچ سے سلگنا شروع ہو گئی تھی۔

ہندوستان نے بڑی شرافت کے ساتھ جرمنی کے خلاف مساعی جنگ میں انگریزوں کا جان و مال سے ساتھ دیا تھا۔ یہاں کے لوگوں نے غذائی قلت کی تکلیفیں برداشت کیں، بڑھتی ہوئی

اشیاء کی قیمتوں کو گوارا کیا۔ محاصل کا اضافہ منظور کیا۔ پریس پر جو پابندیاں ماند کی گئیں اور شخصی آزادی جس طرح مجروح کی گئی اس کے خلاف حرفِ شکایت زبان پر نہ لائے۔

لیکن جنگ کے کامیاب اختتام کے بعد انھوں نے دوسروں کو آزاد ہوتے اور خود کو بدستور بند غلامی میں جکڑا ہوا پایا، حالانکہ وہ صبح نو کے منتظر تھے۔ ان سے اصلاحات سیاسی کا وعدہ کیا جا چکا تھا اور چند مرحلوں کے بعد ”ہوم رول دینے کا سرکاری طور پر وعدہ کر لیا گیا تھا۔

بجا طور پر اس ملک کے باشندے یقین کیے بیٹھے تھے کہ جنگ کو کامیاب طور پر اختتام تک پہنچانے میں انھوں نے وہ پیہ بھی دیا، اور آدمی بھی۔ اب وقت ہے کہ ان قوانین کا صلہ ملے لیکن وہ جلد ناقص سیاسی اصلاحات، تشدد آمیز قوانین اور رولٹ ایکٹ کی صورت میں ملا، جس کی رو سے پولیس اور انتظامیہ کو غیر معمولی اختیارات حاصل تھے۔ نہ اپیل کی اجازت ملزم کو حاصل تھی، نہ وکیل کی، حد یہ ہے کہ ملزم کے ہاتھ میں فرد قرار داجرم کا دیا جاتا بھی ضروری نہیں تھا۔ اور مزید ستم ظریفی یہ کہ اس ایکٹ کے ماتحت جس شخص کے خلاف کارروائی کی جا رہی ہو حکام قانونِ شہادت کے کسی پہلو پر عمل کرنے کے پابند نہیں تھے۔

رولٹ بل ۲۳ مارچ کو ایکٹ (قانون) بن گیا۔ یہی قانون تھا جو سٹرگانڈھی کی تحریکِ مقاومت بھول یا عدم تشدد *Passive Resistance Movement* کو عالم وجود میں لایا جسے وہ ستیاگرہ کے نام سے یاد کرتے تھے۔ انھوں نے ۱۶ اپریل کے لیے عام ہڑتال اور اسٹرائیک کا اعلان شائع کیا، لیکن کسی غلط فہمی کے باعث اکثر مقامات پر یہ دن ۳۰ مارچ کو منایا گیا۔

دہلی میں فساد، ریلوے اسٹیشن سے شروع ہوا، کیونکہ وہاں ریفرشمنٹ روم میں کھانا کھلایا جا رہا تھا۔ مجمع تشدد پر انڈیا تو پولیس نے فائرنگ کی جس سے دو آدمی مجروح ہوئے۔ پھر سارے شہر میں ہلڑچل گیا۔ دوبارہ فائرنگ ہوئی جس سے کئی آدمی ہلاک اور بہت سے مجروح ہوئے۔ ہنزلمیکٹی نے اس فائرنگ کو حق بجانب قرار دیا۔

دہلی کے مہنگامے کا ایک پہلو یہ بھی تھا کہ لوگوں کو سوار یوں سے اتار دیا گیا جو یورپین اپنی کال

میں گزر رہے تھے ان کے ساتھ بھی یہی سلوک ہوا۔ خود جزل ڈائر بھی اس یلغار سے بچ سکے۔ وہ چند روز کی چھٹی پر دہلی آئے ہوئے تھے اور کار میں کچھ خواتین کے ساتھ سیر کر نکلتے، مجمع دیکھ کر وہ سمجھے کوئی میلہ ہے، چنانچہ خواتین سے انھوں نے یہی کہا، لیکن جب فساد یوں نے ہلہ بولا تو انھوں نے شو فرکو ہدایت کی کہ تیزی سے نکل چلے چھٹی منار کو دوسرے دن جب وہ اپنے مستقر جالندھر واپس آئے تو کئی مقامات پر انکی کار کو مخالفین کا سامنا کرنا پڑا، ایک جگہ تو کار کے پیٹے میں بیخ ٹھونک دی گئی تاکہ وہ آگے نہ بڑھ سکے۔

دوسرے شہروں میں ہڑتال ۶ اپریل کو کی گئی لیکن کوئی حادثہ رونما نہیں ہوا۔ البتہ پنجاب کے دارالحکومت لاہور کی حالت دگرگوں تھی۔

سرمائیکل اوڈائر سات سال تک پنجاب کے لفٹیننٹ گورنر رہنے کے بعد چند مہینوں کے اندر پنشن پر جانے والے تھے۔ دہلی کے حوادث سے متاثر ہو کر انھوں نے پبلک اجتماعات پر پابندی لگا دی، اور ستیہ گرو کے عہد نامے پر جن لوگوں نے دستخط کئے تھے انھیں سختی سے متنبہ کر دیا، کیونکہ لاہور اور امرت سر میں بڑے بڑے پوسٹر مارو اور مہاؤ کے دیواروں پر چسپاں کئے گئے تھے جس سے ہوا کے رخ کا اندازہ ہوتا تھا کہ ۶ اپریل کو کیا ہونے والا ہے۔

مسٹر گاندھی ۱۰ اپریل کو دہلی اور پنجاب کے درمیان ہوئے۔ لیکن حکومت ہند نے دہلی میں اور حکومت پنجاب نے اپنے صوبے میں ان کا داخلہ ممنوع قرار دے دیا۔ گاندھی کو پولیس اسٹیشن پر اس حکم سے مطلع کیا گیا۔ انھوں نے احتجاج کیا لیکن احمد آباد واپس جانے پر ماضی ہو گئے۔ یہ خبر آگ کی طرح سارے ملک میں پھیل گئی۔ دوسرے شہروں میں تو گویا آگ لگ گئی۔

امرت سر میں یہ افواہ پھیل گئی کہ گاندھی کو گرفتار کر لیا گیا ہے۔ اس افواہ نے جلتی پرتیل کا کام کیا، سارے شہر میں ہڑاؤ اور دنگا شروع ہو گیا۔ مجمع حد سے زیادہ مشتعل تھا۔ کئی انگریز زخمی ہوئے ایک مارا گیا۔ سرکاری عمارتوں کو آگ لگا دی گئی۔ پولیس پر پتھراؤ کیا گیا، اور سوراج کا اعلان کر دیا گیا۔ فائرنگ کے بعد مجمع منتشر ہوا۔ ۱۲ اپریل کو گاندھی آگئے۔ انھوں نے عدم تشدد اور امن

اپیل کی جو کارگر ہوئی۔

لاہور میں حالات اتنے نازک ہو گئے کہ ڈورفنگ کو یا فساد یوں کی عملداری رہی۔
۱۱ اپریل کو ۲۵ ہزار ہندوؤں اور مسلمانوں کا مجمع جو انگریزوں کے تنفر میں بالکل متفق تھا۔
دشاہی بازار کی طرف سیاہ جھنڈے لیے اور اشتعال انگیز نعرے لگاتا ہوا بڑھا۔ یہ لوگ جالوج
مروہ باد کے نعرے لگا رہے تھے اور علی الاعلان کہہ رہے تھے۔ ہمارا بادشاہ امیر افغانستان
شہنشاہ جبرنی ہے۔ شہر کی ہر بڑی سڑک ہندو مسلم شورش پسندوں سے بٹی ہوئی تھی۔
گورنر نے اپنی قیام گاہ پر سیاسی لیڈروں کی ایک کانفرنس بلائی، تیس چالیس آدمی شریک
ہے بعض کی رائے تھی کہ عوام کے لیڈروں سے صلہ صفائی کی بات کی جائے لیکن سر مائیکل اوڈائر
را کے لیے تیار نہیں ہوئے۔ انھوں نے کہا:-

”ہم باغیوں سے بات نہیں کر سکتے، ان سے ہم اچھی طرح نمٹ سکنے کی قوت رکھتے ہیں۔“

۱۲ اپریل کو شاہی مسجد کے باہر ایک جلسہ ہوا۔

یہاں سادہ لباس میں کچھ پولیس ملے تھے ان کی خوب پٹائی ہوئی، آٹھ سو پولیس کے سپاہی
لے کھڑے تھے، ان پر پتھر اور ہوا، انتباہ کے باوجود مجمع نے منتشر ہونے سے انکار کر دیا۔ آخر
لی چلائی گئی جس کا نتیجہ ہلاکت اور جراحات کی صورت میں ہونا ہوا۔ شہر کے دوسرے مقامات پر
بھی صورت پیش آئی۔

نصرت میں بھی بہت نازک صورت پیش آئی، زبردست ہڑتال کی گئی۔ مظاہرے ہوئے
س نکالے گئے۔ فیروز پور سے ایک ٹرین آرہی تھی جس میں یورپین بھی تھے۔ ٹرین روک لی گئی
ان کی جان کے لئے بڑے بڑے خطرے سے انھیں بچایا جاسکا۔

انگریز عورتوں اور بچوں کی جان لینے کی کوشش بھی کی گئی لیکن ایک ریلوے انسپکٹر خان مین
ان کی جان بچائی، ٹرین جب پلیٹ فارم پر پہنچی تو دو انگریز دائرہ آفیسر ہلاک کر دیئے گئے
بشن کو آگ لگا دی گئی، عدالت کی عمارت پر حملہ کیا گیا۔ یہاں بھی فائرنگ ہوئی جس میں چار

فسادی ہلاک اور ۵ زخمی ہوئے، اس فائرنگ کو ہنٹر کیٹی نے حق بجانب قرار دیا۔

پنجاب کے ۲۹ شہروں میں سے ۱۹ میں بغول سسر اوڈا ر توڑ پھوٹ پوری شدت سے ہوئی بلکہ لاہور سے خفیہ پیغام دہلی کے ریلوے ورکرز کو بھیجا گیا کہ وہ ہڑتال کر دیں تاکہ فوج کی آمدورز ناممکن ہو جائے۔

امرت سر کے خطرناک حالات کے پیش نظر جنرل ڈائر کو ہدایت کی گئی کہ وہ اپنا لاؤشکر لے کر فوراً وہاں پہنچ جائیں۔

ڈاکٹر کچلو کی گرفتاری

حالات میں تیزی کے ساتھ تبدیلیاں ہو رہی تھیں۔

امن کی جگہ اضطراب نے لے لی تھی۔

ہر طرف ایک نامعلوم سی، ایک غیر محسوس سی، ایک انجانی سی سراسیمگی، بے چینی اور تشویش اضطراب کے آئینے نمایاں طور پر نظر آ رہے تھے۔

امرت سر میں ۳ مارچ خیریت سے گزر گئی، ڈاکٹر سیف الدین کچلو اور ڈاکٹر ستیہ پال پرغوا اجتماعات میں تقریر نہ کرنے کا حکم استماعی نافذ کر دیا گیا۔

۵ اپریل کو ایک خفیہ جلسہ ہوا جس میں یہ دونوں بھی شریک ہوئے۔ ۶ اپریل کو امرت سر میں مکمل ہڑتال ہوئی۔ بظاہر ہر سکون لیکن طوفان کی آمد آمد ہر وقت متوقع تھی۔

ڈپٹی کمشنر سرائس اونگ نے ہنٹر کیٹی کے سامنے جو تحریری بیان پیش کیا۔ اس میں انھوں نے لکھا کہ اس تحریک کے پس پشت تو گام کر رہے تھے وہ اگرچہ تشدد کے مخالف تھے لیکن حالات اتنے ابتر تھے کہ خود ان کے قابو سے باہر ہو چکے تھے۔ انھوں نے حکومت پنجاب کو جو مراسلہ بھیجا اس میں تحریر کیا تھا کہ کسی وقت بھی قیامت خیز شورش رونما ہو سکتی ہے۔ فوجی امداد فوری طور پر ملنی چاہیئے تاکہ سول لائن کو بچایا جاسکے۔

”یہ میری غلطی تھی کہ میں نے یہ سمجھ رکھا تھا، میں ڈاکٹر کچلو کو راہ راست پر لاسکوں گا

بہر حال ہمیں اپنی ہی قوت بازو پر بھروسہ کرنا پڑے گا۔“

۹۔ راہ پیدل کو رام نومی کا تہوار تھا، اس میں مسلمانوں نے بڑے جوش و خروش سے حصہ لیا۔ برطانیہ کی مسلمہ پالیسی ”لڑاؤ اور حکومت کرو“ کا نہایت مجرا نہ جواب تھا۔ مسٹر اونگ کا بیان ہے کہ مسلمانوں نے سبیل لگا لگا کر ہندوؤں کے لیے پانی مہیا کیا اور ہندوؤں نے مسلمانوں کے تہ سے پانی لے کر پیا، مہنٹر کمیٹی کی رائے میں ہندو مسلم اتحاد کا یہ نہایت مثالی مظاہرہ تھا۔

جلوس نے جب شہر کی گلیوں اور سڑکوں کا گشت کیا تو مذہبی نعروں کے بجائے سیاسی نعرے لگے جارہے تھے۔ لیکن ابھی تک بد امنی کے آثار نہیں تھے، بلکہ بغیر کسی مداخلت کے ”بادشاہِ نو خدا سلامت رکھے“ کا بینڈ بھی بجاتا رہا، البتہ مسلمان طلبہ ترکوں کی حمایت میں جو انگریزوں کے منت دشمن تھے نعرے لگا رہے تھے۔ لالہ جیون لال سی آئی ڈی انسپکٹر جو جمع میں ایک تماشا شانی طرح شریک تھا۔ بیان کرتا ہے کہ اس نے حکومت کے خلاف اشتعال انگیز نعرے سنے۔

مسٹر اونگ جلوس کے ساتھ گشت کرنے کے بعد جب اپنے بنگلے پہنچے تو صوبائی حکومت کی رٹ سے انھیں حکم ملا کہ ڈاکٹر ستیہ پال اور ڈاکٹر سیف الدین کچلو کو شہر بدر کر کے دھرم سالہ بھیج دیا جائے۔ نیز یہ کہ لفٹنٹ گورنر پنجاب مسٹر اونگ سے متفق ہیں، ضروری فوجی امداد کی فوری کارروائی جارہی ہے۔

اگرچہ ان دونوں لیڈروں کی گرفتاری سے کوئی بلوہ کا اندیشہ نہیں تھا لیکن مسٹر اونگ نے سلسلے میں احتیاطی تدابیر ضروری سمجھیں کہ کوئی مظاہرہ نہ ہونے پائے اور عوام انھیں پولیس حراست سے نکال نہ لے جائیں۔ چنانچہ طے یہ ہوا کہ ڈاکٹر ستیہ پال اور ڈاکٹر سیف الدین کچلو ڈپٹی کمشنر کے بنگلے پر بلایا جائے اور وہیں سے گرفتار کر کے زبردست فوجی پہرے کے ساتھ روانہ دیا جائے۔ ڈپٹی کمشنر کے بنگلے، پلوں، سرکاری عمارتوں وغیرہ پر پکٹ کا انتظام کر دیا جائے۔ فی فوج رام باغ میں ہنگامی ضرورت کے لیے موجود رہے۔ اگر بد امنی واقع ہوئی تو انگریز مردوں بدعورتوں کے اغلاہ کا بندوبست بھی کر دیا گیا۔

ڈپٹی کمشنر کی طلبی پر ستیہ پال اور کچلو اس کے اہل پہنچ گئے۔ فوراً ان پر ڈیفنس آف انڈیا رفل کے ماتحت ایک حکم نامہ پر دستخط کر دیئے گئے کہ اسی وقت امرت سر چھوڑ دیں۔ دونوں کو الگ الگ کار میں بٹھایا گیا۔ کار ہوا سے باتیں لگی پیچھے پیچھے فوجی دستے تھے جو شاہ پوزنک ساتھ گئے جو دوست کچلو اور ستیہ پال کے ساتھ ڈپٹی کمشنر کے بنگلے پر آئے تھے انھیں آدھ گھنٹہ تک روکے رکھا گیا۔ پھر جانے کی اجازت دے دی۔ یہ خبر آگ کی طرح سارے شہر میں پھیل گئی۔

ابجے ڈپٹی سپرنٹنڈنٹ پولیس مسٹر پلومر کو بذریعہ فون کو توالی سے الملاح دی گئی کہ ایکسپس پارک میں ایک خلقت دونوں لیڈروں کی رہائی کا مطالبہ کرنے کے لیے جمع ہو رہی ہے۔ مسٹر پلومر موقع واروات پر روانہ ہو گئے۔ انھوں نے کیپٹن مہیسی کو مطلع کیا کہ جوش سے دیوانہ جمع ڈپٹی کمشنر کے بنگلے کی طرف بڑھ رہا ہے۔ موصوف فوراً ہال گیٹ برج پر پہنچے جہاں سے انھوں نے دیکھا کہ ایک انبوہ کثیر دیوانہ وار بڑھا چلا آ رہا ہے۔ اودھ جو قطعاً قابو سے باہر ہو چکا ہے، اودھ اس کی تعداد میں لمحہ بہ لمحہ اضافہ ہوتا جا رہا ہے۔

مسٹر پلیٹ اسسٹنٹ کمشنر نے جمع کو واپس جانے کی ترغیب دی لیکن نفاذ خانے میں طوطی کی آواز کون سنتا تھا۔

لالہ گیان چند نے کانگرس کی تحقیقاتی کمیٹی کے سامنے بیان دیتے ہوئے کہا کہ جب مسٹر پلومر نے جمع سے منتشر ہو جانے کی اپیل کی تو مجمع ننگے سر اودھ نہتا تھا۔ لوگ زمین پر بیٹھ گئے۔ اودھ سینہ کو پی کہنے لگے۔ فوج اور پولیس کے سپاہی ہر طرح کے ہتھیاروں سے لیس گھوڑوں پر سوار روکے ہوئے تھے۔ جمع کے کچھ لوگوں نے پاس پڑے اینٹوں کے ایک ڈھیر سے اینٹیں اٹھائیں۔ اودھ گھوڑ سواروں کے مارنا شروع کیں۔ ایک سوار نے گولی چلا دی جس سے دو آدمی زخمی ہوئے جنہیں فرید بانار کے ڈاکٹر بشیر کے مطب میں مرہم پٹی کے لیے پہنچا دیا گیا۔

مسٹر کوزاکسٹرا اسسٹنٹ کمشنر نے لفٹیننٹ ڈکی ادران کے آدمیوں کو گرفتار بلا دیکھ کر

فائرنگ کا حکم دیا۔ مسٹر کونر (Mr. Connor) کا بیان ہے کہ شعل محل قتل و غارت پر کمر بستہ تھا۔ اور کچلا اور ستیہ پال کی رہائی کا مطالبہ کر رہا تھا، ایک آدمی آگے بڑھا، اس نے اپنا سینہ پیٹتے ہوئے کہا، ہمارے لیٹمنٹل کو رہا کر دو، ورنہ ہم مرنے مارنے پر تیار بیٹھے ہیں، ایک شخص نے مسٹر کونر کو کہا:-

”حکومت کا وعدہ حکومت خود اختیاری دینے کا تھا لیکن وہ دے رہی ہے گولیاں۔“

لیکن فائرنگ مسٹر کونر کے بیان کے مطابق نتیجہ خیز رہی۔ مگر پھر اشتعال بڑھا، لوگ اپنے لیٹمنٹل کی گرفتاری اور فائرنگ کے نتیجہ میں مجروحین و ہلاک شدگان کی کیفیت دیکھ کر ہوش و حواس کھو بیٹھے تھے، مسٹر جیکر کا نگرہیں سب کیٹی کا تاثر یہی ہے۔ اب جمع رہیلے سٹیشن اور شہر کی طرف بڑھا، گورا فوج کے سپاہی جوبل پر متعین تھے۔ یہ دیکھ کر شدید رہ گئے کہ مختلف مقامات شہر آگ کی لپیٹ میں آچکے ہیں۔ دھواں اٹھ رہا ہے۔ شعلے بھڑک رہے ہیں۔

کرنل ہنری اسمتھ (سول سرجن) موتیا کا ایک اپریشن جلی ہسپتال میں کر رہے تھے کہ ان کا اسٹنٹ آیا اور اس نے حالات کی اطلاع دی۔ ایک منٹ میں آپریشن سے فاسع ہو کر انہوں نے فون اٹھایا۔ مین لائن کھلی ہوئی تھی۔ وہ موٹر ایمبولینس میں بیٹھ کر مشن ہسپتال پہنچے اور وہاں سے انگریز اور ہندوستانی عیسائی عورتوں کے لے کر کینال بنگلے میں پہنچا آئے، راستے میں ایک مشن سکول نظر پڑا جس سے آگ کے شعلے نکل رہے تھے۔

دو انگریز عورتیں شہر میں روگئی تھیں۔ اور خوش قسمتی سے زندہ بچ گئیں لیکن ان میں سے ایک خطرناک طور پر زخمی ہوئی۔

بہت سے انگریز پیٹے گئے، کئی مار ڈالے گئے۔

لانس بنک پر حملہ کیا گیا، اس کے سینئر مسٹر فاسن نے ہسپتال سے اپنی مدافعت کی، وہ بالکنی سے سڑک پر کود گئے، جہاں لوگوں نے انہیں پکڑ لیا اور بنک کے فرنیچر پر مٹی کا تیل چھڑکا، اور انہیں اس میں ڈال کر آگ لگا دی۔ بنک کی عمارت اس لیے نہیں جلائی گئی کہ ہنر کیٹی کے مطابق وہ ایک ہندوستانی

کی ملکیت تھی۔

یہی حشر چارٹرڈ بینک کا ہوا۔

یہ تینوں بینک کو توالی سے تھوڑی دُور واقع تھے۔ پولیس صرف تماشائی بنی رہی۔

خال صاحب احمد جان ڈپٹی سپرنٹنڈنٹ جو تیس سال کے ملازم سرکار تھے۔ اور محمد اشرف خاں سٹی انسپکٹر جن کی مدت ملازمت ۲۵ سال تھی، اپنی جگہ سے ہلے تک نہیں بلکہ اپنی آنکھوں دیکھتے انہوں نے جمع کوٹاؤں ہال بھی خاک کا ڈھیر کر لینے دیا جو کو توالی سے ملا ہوا تھا۔ ہنٹر کبھی نے ان دونوں پولیس افسروں کے رویہ پر سخت نکتہ چینی کی ہے۔

جمع کو توالی کے پاس سے ہندو مسلم اتحاد زندہ باد اور ستیہ پال اور کچلو کور ہا کرود کے نعرے لگاتا ہوا گندا پولیس نے اسے روکنے کی ذرا کوشش نہ کی۔

تیس ہزار کا جمع خلافِ قانون جب ریلوے کراسنگ کے بیان کے مطابق تشدد پر ہر طرح سے اتر ا ہوا تھا۔ ایک گروہ شہر کی طرف مڑ گیا۔

ایک ٹولی نے ریلوے گڈس یا رڈ کا رخ کیا۔ دوسرا جتھہ تارگھر کی جانب بڑھا۔ اگرچہ فرج کی جمعیت میں اضافہ ہو گیا تھا۔ لیکن جمع نے تارگھر کو تہ وبالا کر ڈالا اور مسٹر اہنس کو قتل کر دیا۔ جو صرف ایک چھتری سے مسلح تھے۔

لالہ جیون لال سی آئی ڈی انسپکٹر کا کہنا ہے کہ جمع کے لوگ چنچ رہے تھے۔ انگریزوں نے ہمارے آدمیوں کو مارا ہے ہم انھیں زندہ نہیں چھوڑیں گے۔ تار اور ٹیلیفون کے تمام تار کاٹ ڈالے گئے تھے۔ کسی ٹرینیں پٹرولی سے اتار دی گئیں۔ اور ریلوے کے متعدد گودام لوٹ لیے گئے۔ اسی اثناء میں ایک بہت بڑا جمع پل کی طرف بڑھا، مسٹر ونگ اور مسٹر پور فریجیوں کو لے کر فوراً وہاں پہنچے اور جمع سے منتشر ہونے کو کہا۔ شہر کے دو وکیل میر مقبول محمود اور گردیاں سنگھ سلایا کے بیان کے مطابق بغیر کسی وارننگ کے جمع پرفائرنگ شروع کر دی گئی، حالانکہ یہ لوگ بے مقصد تھے اور مدین کا مطالبہ کر رہے تھے کہ انھیں لے کر جائیں گے، وہ اور میر مقبول محمود محض

ایک معجزہ تھا کہ بچ گئے۔ میرے مقبول محمود کا بیان ہے فائرنگ سے جمع ترتر ہو گیا، لیکن بھاگتے ہوئے لوگوں پر بھی فائرنگ کا سلسلہ جاری رکھا گیا۔ چنانچہ بہت سے مقتولین کی ہڈیوں میں گولیاں لگی تھیں۔ ”مجھے یہ کہنے میں تامل نہیں کہ یہ فائرنگ قطعاً نا واجب غیر ضروری اور سفاکانہ تھی۔ اگر گولیاں پاؤں پر چلائی جاتیں تو بھی مجمع بڑی آسانی سے منتشر ہو جاتا!“

لیکن منہ ٹکمیٹی اس فائرنگ کو بھی جائز قرار دیتی ہے۔

میرے مقبول محمود کا بیان ہے :-

”یہ ایک معجزہ تھا کہ ہماری جان سلامت رہ گئی۔ میں اب بھی اس رائے پر قائم ہوں کہ اگر حکام نے ذرا تحمل سے کام لیا ہوتا تو ہم مجمع کو پُر امن طور پر واپس کرنے میں کامیاب ہو جاتے۔

سب سے زیادہ افسوس ناک بات یہ ہے کہ حکام نے فائرنگ کا فیصلہ کرنے سے پہلے ایلیس کا ریفرنسٹ ایڈ کا کوئی بندوبست نہیں کیا، کئی مجروح مرنے سے بچ جاتے اگر بروقت انھیں طبی امداد مل گئی ہوتی۔

کئی لپ مرگ (خمیوں کے منہ میں پانی ڈالنے ہوئے بڑے جگر فگار اور دل دوز واقعات میری نظر سے گزرتے!“

تماشہ

قیامت کی گھڑی قریب آ رہی تھی!

قریب تر آتی جا رہی تھی!

وہ گھڑی جسے خونِ آشام ڈالنے نے ایک بہت بڑا تماشہ ”قرار دیا تھا۔

یہ تماشہ شروع ہو رہا تھا!

انسانی خون کی اندانی کا تماشہ!

۱۰ اپریل کو جاندار میں جنرل ڈائریکٹور بچے سہ پہر کے وقت خفیہ پیغام ملا کہ مسلح فوجی دستے

اسلمہ اور طیارے فوراً امرت سر بھیجے جائیں

سواپانچ بجے مزید اطلاع جنرل ڈائر کو بذریعہ خفیہ ٹیلیگرام بھیجی گئی کہ کشت و خون، بلوہ، آتش زنی، لوٹ مار اور قتل کا بازار امرتسر میں گرم ہے اور انگریز ہدفِ ستم بنائے جا رہے ہیں۔ چنانچہ جنرل ڈائر نے مطلوبہ امداد سے زیادہ فوجی مدد جاندرہر سے امرتسر بھیج دی۔ لیکن کچھ ہی دیر بعد جنرل ڈائر کو بذاتِ خود امرتسر جانے کا حکم دیا گیا اور تاکید کی گئی کہ بحالی امن کے سلسلے میں جو کچھ مناسب سمجھیں کریں۔

”ایک بہت بڑا تماشہ بس شروع ہونے والا ہے“ جنرل ڈائر نے اپنے بیٹے پٹن کوٹن ڈائر سے کہا۔ پھر جاتے وقت تاکید کی: ”اپنی ماں اور گھر والوں کا خیال رکھنا!“

۱۱ ابراہیل امرتسر میں خیریت سے گزر گئی۔ صبح صبح ڈپٹی کمشنر کو اطلاع ملی کہ ایک بڑا مجمع مقتولین کی لاشوں کی تجویز و تکفین شروع کرنے کے لیے بڑھتا جا رہا ہے۔

ڈپٹی کمشنر نے میرقبول محمود اور مسٹر یاسین سے استدعا کی کہ وہ اس اجتماع کو باخبر کر دیں کہ ایک لاش کے ساتھ چار آدمیوں سے زیادہ نہیں جاسکتے۔ کانگریس کی تحقیقاتی سب کمیٹی کے سامنے میرقبول محمود نے کہا:

”ہم نے ڈپٹی کمشنر کے حسبِ ہدایت مجمع کو اس کا پیام پہنچا دیا، لیکن لوگوں کے تیور بگڑے ہوئے تھے۔ انھوں نے کہا یہ ایک مذہبی معاملہ ہے۔ ہم مجمع کے چند نمائندوں کو لے کر ڈپٹی کمشنر کے پاس واپس آئے اور ساری صورتِ حال واضح کر دی۔ صاحبِ بہادر بہت غصے میں تھے اور فوراً غضب سے ان کا سارا بدن کانپ رہا تھا۔“

انھوں نے حرج کر کہا:

”زیادہ گفتگو کرنے کی ضرورت نہیں، ہمارے لوگوں کی لاشیں جل کر کوئلہ ہو گئی ہیں۔“

ہم نے انگریز مقتولین کے لیے اظہارِ افسوس کیا، اب تو وہ اور چرچا پا جو گئے اور دھاڑ کر کہنے لگے۔

”اب تمہیں افسوس ہے، حالانکہ تمہیں اس وقت متأسف ہونا چاہیے تھا“

جب تم اپنے احمقانہ اجتماعات میں شریک ہو رہے تھے اور وقت آنے والا ہے جب تم واقعی متأسف نظر آؤ گے !

ہم نے نرم لہجہ میں جواب دیا۔

”ہم نے کسی احمقانہ اجتماع میں شرکت کی نہ اس سے خطاب کیا۔“ اور واپس چلے آئے۔ کرنل اسٹنڈ اس موقع پر موجود تھے۔ انھوں نے راتے دی کہ ”مجھ منتشر کرنے کی بہترین تدبیر بمباری ہے۔“

ڈاکٹر محمد عبداللہ فوق نے اپنے بیان میں کہا:-

”سہ پہر کو قبرستان اور شمشان بھومی میں لاشیں ٹھکانے لگادی گئیں۔ لوگ بہت براہم تھے کہ قومی شہیدوں کے آخری رسومات ادا کرنے میں بھی وہ آزاد نہیں ہیں! کمشنر کیمچن (KITCHIN) امرت سر آگئے تھے۔ اب انھیں اطلاعات ملنے لگیں کہ تیسرا اور لاہور کے مابین اتاری پر ریلوے لائن کاٹ دی گئی ہے۔ مال گاڑیاں پڑی سے آنا دی گئی ہیں۔ گورداسپور اور دھاری وال میں ٹیلیگراف لائن منقطع کر دی گئی ہے۔ دیہاتیوں کا بھرا ہوا مجمع شہر کی طرف لوٹ مار کے لیے بڑھ رہا ہے۔

کمشنر نے ہنڈکیٹی کے سامنے بیان دیتے ہوئے کہا:-

”ہمارا ہیما نہ صبر ان حالات نے چھلکا دیا تھا۔“

حکومت کی طرف سے فوج ناکے ناکے پر متعین کر دی گئی۔ اوداسے یہ ہدایت کی گئی کہ اگر چار آدمیوں سے زیادہ کہیں مجتمع نظر آئیں تو فوراً گولی سے مار دیا جائے۔

شام کو ڈاکٹر بشیر کے مکان پر سب ایک بڑا اجتماع ہزاروں آدمیوں کا ہوا، ڈاکٹر فوق کا بیان ہے شہر سے باہر انگریزوں کی حکومت تھی اور شہر کے اندر ہندو مسلم راج تھا۔

جنرل ڈائر جب امرت سر پہنچے تو مسٹر ادنگ نے صاف صاف کہہ دیا، حالات ہمارے بالواسطہ سے باہر ہو چکے ہیں۔ اب سنبھالیے۔ انہوں نے نظم و امن کا چارج لے لیا۔ ان کے پاس

۴۷۵ انگریز سپاہی اور ۷۱۰ ہندوستانی سپاہی تھے اور ڈیڑھ لاکھ کی آبادی رکھنے والا شہر کمادہ بغاوت تھا۔

سارے بارہ بجے رات کو جنرل ڈائر چند سپاہیوں کے ساتھ کوتوالی پہنچے اس وقت کوئی جمع نہیں تھا، لیکن عمارتوں میں جو آگ لگائی گئی تھی وہ اب تک سبک رہی تھی۔ دوسرے دن صبح کو جنرل ڈائر نے اعلان کیا کہ جو شخص کسی عمارت کو نقصان پہنچائے گا یا قانون شکنی کرے گا، یا جلوس اور جلسوں میں حصہ لے گا، اس کے خلاف فوجی قواعد کے ماتحت کارروائی کی جائے گی۔

جنرل ڈائر کو مختلف مقامات سے برابر اطلاعات مل رہی تھیں۔ انہیں مطلع کیا گیا کہ تصویب کا اسٹیشن جلا کر خاک کا ڈھیر بنا دیا گیا، اور دو انگریز مار ڈالے گئے۔ نواحی مقامات سے لوگ سیلاب کی طرح امرت سر کی طرف بڑھ رہے تھے۔

عین اس وقت جنرل ڈائر کی طرف سے منادی کرائی جا رہی تھی کہ جلوس یا جلسہ ممنوع ہے اور اگر اس حکم کی خلاف ورزی کی گئی تو بزور قوت جواب دیا جائے گا۔ چند لوگ مٹی کے تیل کا خالی پیپا بجا بجا کر جلیاں والا باغ میں ۱۲ بجے دوپہر کے جلسہ عام کا اعلان کر رہے تھے۔ اور بعض کہہ رہے تھے، ہمیں گولی کھا کر مارنا منظور ہے لیکن جلسے میں ضرور شریک ہوں گے۔

۴ بجے سپر کو جنرل ڈائر کو اطلاع ملی کہ جلسہ ہو رہا ہے۔

یہ اطلاع مسٹر لیویس (LEWIS) کماؤن سینما کے میجر نے دی تھی۔

فوراً ہی جنرل ڈائر جلیاں والا باغ کی طرف اپنے سپاہیوں کو لے کر روانہ ہو گئے۔ جو قلب شہر میں واقع تھا، اور رام باغ سے جہاں فوج مقیم تھی صرف ڈیڑھ میل کے فاصلے پر تھا۔

جنرل ڈائر کا سوانح نگار لکھتا ہے۔

”اب وہ صرف دفاع کے قائل نہیں رہے تھے۔ حملے اور ہجوم کا فیصلہ انہوں نے

کر لیا تھا، وہ ایک کاری ضرب لگانے کا تہیہ کر چکے تھے۔ کیونکہ بغاوت کے آثار زیادہ سے زیادہ نمایاں ہوتے چلے جا رہے تھے۔ اب تک جنرل کے لیے سب سے بڑا اور دوسرے ہتھیار شورش پسندوں سے کیونکر عمدہ برآہوں، شہر کی تنگ گلیوں یا سڑکوں پر اگر سپاہی پل پڑیں تو بے گناہ زیادہ تعداد میں ہدفِ ستم بنتے لیکن جلیاں والا باغ کے جلسے نے وہ موقع فراہم کر دیا جس کے وہ منتظر تھے۔ اس جلسے میں کوئی بے گناہ نہ تھا سب شورش پسند ہی تھے، اب بلوائی خود وہیں آکر جمع ہو گئے تھے جہاں انھیں فیصلے کے لیے جمع ہونا چاہیے تھا، اب یہ جنرل کی تلوار کی زد پر تھے۔ ایک فوجی کار پر جنرل ڈائر اور کیپٹن برگس (Briegs) بیٹھے، دوسری پر مسٹر زمیل اور مسٹر پلومر سپاہی ان کاروں کے آگے پیچھے چل رہے تھے۔“

سی آئی ڈی انسپکٹر مسٹر لال اس لیے بچ گئے کہ وہ جلسے میں سادہ لباس پہن کر شریک ہوئے تھے، ان کا بیان ہے کہ جلسے میں برابر نعرے لگ رہے تھے ”ہم فوجی احکام بامدواہ نہیں کرتے۔“

اس مجمع کا ایک شریک پرتاپ سنگھ بھی تھا جس نے کانگریس سب کمیٹی کے سامنے بیان دیتے ہوئے کہا:-

”جلوس اور جلسے کی ممانعت کے کسی حکم کی عام منادی نہیں کرائی گئی۔ میں چار بجے پہر کو جلیاں والا باغ اپنے نو برس کے لڑکے کے ساتھ پہنچا، کوئی آدمی گھنٹے بعد میں نے ایک طیارے کی گرد گردا گرد سنی، اس وقت ہنس راج تقریر کر رہے تھے۔ دل نے کرسی پر ڈاکٹر سیف الدین کچلو کی تصویر دکھ دی۔ جلسے میں کوئی باغیانہ تقریر

یڈاکٹر کچلو آخر وقت تک کانگریس کے وفادار رہے۔ تقسیم ہند کے وقت بھی صوبہ کانگریس کے

نہیں کی گئی۔ البتہ حکومت کے مذہبی پرنسپل کی گئی اور رولٹ ایکٹ کی تفسیر کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ یکایک کیا دیکھتا ہوں کہ فوجیوں نے سائے باغ کا محاصرہ کر لیا۔ امرت سر کے روزنامہ جنگ (WAR DIARY) کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ:-

۱۳ اپریل ۱۹۱۹ء کو فائرنگ کے بعد مجمع منتشر ہو گیا۔

۱۶۵۰ راؤنڈ چلائے گئے۔

۳۰۰ کے قریب مقتول و مجروح ہوئے۔

شہر پر خاموشی طاری تھی، اور اس رات جب جنرل ڈائرن نے گشت کیا تو ایک متنفذ بھی نہیں دکھائی دیا۔ اور یہ ممکن کس طرح تھا کہ کوئی متنفذ دکھائی دیتا۔

کیا قبرستان میں زندگی چلتی پھرتی دکھائی دے سکتی ہے؟ کسی دیرانے میں وہ رونق کہاں جو آبادی میں نظر آتی ہے؟

اور ڈائرن اس شہر کی آبادی کا صفایا کرنے پر تلا تھا!

ڈائرن جو رحم کرنا نہیں جانتا تھا۔!

(باقی باقی)

صدر تھے لیکن جب امرت سر سے مسلمان نکالے گئے تو ڈاکٹر صاحب اپنے وطن میں نہ رہ سکے، چونکہ پاکستان کے مخالف تھے لہذا دہلی میں جا کر بس گئے، انگریزوں کا ہمسایہ سامان لٹا لیکن کانگریس نے خبر بھی نہ لی۔ دو سال ہوئے دہلی میں انتقال ہو گیا۔ انتقال کے بعد عزیزیہ کے لئے جو اہلال نرد ڈاکٹر صاحب کے مکان پر چند منٹ کے لیے گئے تھے۔

عارف ہمسوی

۱۹۱۷ء کی بات ہے حکیم اجمل خاں کو خیال ہوا کہ اپنے اکلوتے بیٹے جمیل خاں کی انگریزی تعلیم کا کچھ بندوبست کرنا چاہئے۔ حکیم صاحب کے خاندان کا کوئی لڑکا اس زمانے تک انگریزی مدرسوں میں داخل نہیں کیا گیا تھا۔ حکیم صاحب نے یہ وضع باقی رکھی اور بیٹے اور خاندان کے لیے خود مدرسہ کھول دیا۔ مولانا ابوالکلام آزاد کے مشورے سے نیاز فچپوری اس مدرسے کے کرتا دھرتا بنائے گئے۔ مجھ سے نیاز صاحب کی ملاقات تھی۔ مدرسے کا کام انجام دے کر باقی وقت وہ میرے ساتھ گزارتے تھے۔ چھ ماہ بعد انہوں نے غریب خانے کے قریب ایک مکان کرائے پر لے لیا۔ اور بیوی بچوں کو بلالیا۔ اور مولانا عارف ہمسوی نیاز صاحب کے بیوی بچوں کو پہنچانے، فتح پور ہسودہ سے دلی آئے، میں اپنے دفتر کے کمرے میں بیٹھا خواجہ فضل احمد شیدا سے باتیں کر رہا تھا کہ عارف صاحب وارد ہوئے اور فرمایا۔ ”میرا نام عارف ہے۔ نیاز صاحب کے بیوی بچے باہر مانگے میں ہیں کسی سے کہئے کہ نیاز صاحب کا گھر بتادے۔“

نیاز صاحب اپنے میرے ہاں رہتے تو نہ تھے لیکن شام کی نشست غریب خانے پر جاری تھی۔ نیاز صاحب دلی میں بس ایک سال پورا کرنے پائے تھے کہ ریاست بھوپال کی نوکری مل گئی۔ ملک حبیب احمد بھوپال کی بیگم کے پرائیویٹ سیکرٹری تھے۔ اچھی نوکری کے علاوہ ملک صاحب میں بڑی کشش تھی۔ دونوں کششوں نے نیاز صاحب سے دلی چھڑادی۔ جانے لگے تو عارف صاحب سے پوچھا کہ بھوپال کا قصد ہے یا دلی میں رہنے گا؟ عارف صاحب نیاز صاحب کے خاص الخاص دوستوں میں تھے۔ ہسودہ جس طرح فچپور کے نام کا جزد ہے، خالی فتح پور کے

معنی فتح پور سیکری بھی ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح عارف صاحب اور نیاز صاحب یک جان دو قالب تھے۔ نیاز کے ادبی معتقد میں نے بہت دیکھے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین (نائب صدر جمہوریہ ہند) مسٹر عبدالرؤف (ڈپٹی کلکٹر) مسٹر نور الرحمن (انشورنس والے) اور خدا جانے کون کون اُن کی خاطر علی گڑھ سے دلی کے پھرے لگاتا تھا۔ لیکن عارف صاحب کو نیاز سے جیسا دالہانہ لگاؤ تھا، ویسا شاید ہی اوروں کو ہو۔ نیاز صاحب کا بیان ہے کہ ”میرے قیام فتح پور کے زمانے میں عارف صاحب ہسودہ کم رہتے تھے میرے پاس فتح پور زیادہ رہتے تھے۔ اس وقت وہ اپنی شاعرانہ زندگی کے انتہائی قنوطی دور سے گزر رہے تھے۔ درد اور میراُن کے رگ و پے میں سرایت کر گئے تھے، پان کھانا اور میر کے ایک ایک شعر پر گھنٹوں رونا، یہی اُن کے دو مشغلے تھے۔ انیس فتح پور چھوڑ کر دلی آجانا مجھ پر بہت شاق تھا۔ مگر اللہ تعالیٰ عارف صاحب سے دلی میں قوم و ملک کی عظیم خدمت لینا چاہتا تھا۔ بھوپال چلتے وقت نیاز صاحب نے عارف صاحب سے پوچھا کہ بھوپال کا قصد ہے یا دلی رہیں گے گا تو عارف صاحب کی زبان سے بے اختیار نکلا کہ دلی میں قیام کا انتظام ہو سکے تو دلی مجھے بھاگئی ہے، میں نے وہی کمرہ جو نیاز صاحب کو دے رکھا تھا عارف صاحب کی نذر کر دیا۔ پھر عارف صاحب ۱۹۱۵ء سے ۱۹۳۱ء تک میرے مہمان رہے اور میرے گھر میں بہ الفاظ نیاز صاحب اُن کی صحافت کا وہ دور شروع ہوا۔ جس میں سیاست اُن کی ادبیت پر غالب آگئی، یہاں تک کہ وہ کئی بار جیل گئے اور صوبہ دہلی کی کانگریس کمیٹی کے صدر کی حیثیت سے انھوں نے وہ سب کچھ کیا، جو ایک راسخ العقیدہ کو کرنا چاہئے تھا۔“

۱۹۳۴ء میں عارف صاحب میرے ہاں دوبارہ تشریف لے آئے اور اسی کمرے میں انتقال فرمایا۔ جہاں پہلے دن ۱۹۱۵ء میں میں نے اُن کا استقبال کیا۔ جب وہ نیاز صاحب کا پتہ دریافت کرنے کے لیے پہنچے تھے۔

دلی پہنچنے ہی عارف صاحب کو نیاز صاحب نے علامہ راشد الخیری کے دفتر میں سلاہ صحت کا منبر مقرر کر دیا تھا۔ علامہ راشد الخیری کبھی کبھی خود بھی عارف صاحب کے پاس آجاتے تھے، کتنا چاہئے

کہ میرے اور علامہ راشد الخیری کے تعلق کی بنیاد عارف صاحب کی وجہ سے پڑی۔ علامہ راشد الخیری نہایت سادہ طبیعت کے انسان تھے انھوں نے عارف صاحب کو کیا کسی ملازم کو کبھی ملازم نہیں سمجھا تھا، عارف صاحب سے اُن کا برتاؤ زمانہ ملازمت میں بھی دوستوں کا سا تھا۔ اور پھر تو وہ دونوں ایسے دوست ہو گئے کہ اس دوستی کی مثال دی جاتی تھی۔

میرے مخلص دوستوں کے کئی گروپ رہے ہیں۔ پہلا گروپ مولانا احمد سعید، مسٹر آصف علی اور قاضی لطیف الحق حق کا تھا۔ دوسرا گروپ مسٹر ضیاء الدین برنی، بی۔ اے۔ مرزا یعقوب بیگ ناظمی ایم۔ اے (پروفیسر فلسفہ علی گڑھ کالج) اور مرزا نعیم الشد بیگ بی، اے ایل۔ ایل بی (ڈپٹی کلکٹر، کا، تیسرا خواجہ حسن نظامی، جیٹا احسان الحق اور سردار دیوان سنگھ مفتون کا (چوتھا نیاز فتحپوری، حکیم مجیب الدین بقائی اور محمد الدین خلیقی کا۔ پانچواں علامہ راشد الخیری، عارف ہسوی اور خواجہ فضل احمد شیدا کا۔ اس گروپ میں گاہے گاہے قاری عباس حسین بھی شرکت کرتے تھے۔

ادبیہ گروپ (مجھ سمیت) ساڑھے چار دوستوں کا گروپ نکلتا تھا۔ ایک گروپ کے آدمی دوسرے گروپ کے آدمیوں سے خلا نہیں رکھتے تھے لیکن عارف صاحب چونکہ میرے ہاں رہتے تھے اُن کا ہر گروپ کے ہر شخص سے تعلق تھا وہ نیاز صاحب والے گروپ میں بھی شامل تھے لیکن اُن کے جوہر مجھ پر علامہ راشد الخیری والے گروپ میں عیاں ہوئے، ویسے وہ میرے ہر گروپ میں موجود ہوتے تھے اور ہر گروپ میں موجود ہوتے تھے اور ہر گروپ کے احباب سے اخلاص رکھتے تھے۔ اولاد تھی نہیں، بیوی اور اماں وطن میں تھیں، اخلاص کا سارا خزانہ دوستوں پر خرچ کرتے تھے۔

عارف صاحب اخلاص محسوس تھے۔ مجھے اللہ نے جو دوست دیا مخلص دیا لیکن عارف صاحب کے کیا کہنے ہیں، وہ انسانیت اور کردار کا بے حد اچھا نمونہ تھے۔ بقول نیاز صاحب جب وہ کسی سے ملنے تھے تو اپنے پورے بطون کے ساتھ ملتے تھے اور دوستوں کے واسطے ہر فرائی پر تیار رہتے تھے۔

۱۹۶۹ء میں ماہنامہ نظام الشائع نکلا تھا۔ ۱۹۷۲ء میں میں نے دوسرا پرچہ ہفت نامہ

خطیب جاری کیا۔ خطیب کی ترتیب میں مولانا ابوالکلام آزاد کے اہلال کی تقلید کی جاتی تھی علمی، ادبی، مذہبی اور سیاسی ابواب مقرر تھے اور ابواب کو کاسیاب بنانے میں مجھ سے زیادہ نیاز صاحب کا حصہ تھا۔ نیاز صاحب کے بعد میں نے خطیب کا کام عارف صاحب کے سپرد کیا۔ وہ بھی تمام قسم کے مضمون لکھ سکتے تھے اور لکھتے تھے، مگر غیر معمولی دلچسپی انھیں سیاست سے تھی۔ نیاز صاحب معتدل طبیعت اور معتدل پالیسی کے آدمی تھے۔ عارف صاحب نے قلم سنبھالا تو ابوالکلام سے آگے بڑھ گئے۔ میں تیز دھڑکتا تو مولانا ابوالکلام ہی کے ساتھ نہ دوڑتا۔ مولانا مجھے ساتھ لینے کے خواہاں تھے لیکن مجھ میں اُن کے ساتھ گھسٹنے کی ہمت نہیں تھی۔ خیر میں نے عارف صاحب سے ایک لفظ نہیں کہا۔ عرصہ دراز تک صرف کانٹ چھانٹ کرتا رہا۔ عارف صاحب ہمیشہ انتہاء پر جاتے رہے اور میں اُن کی تخریروں کو سموتا رہا۔

اسی دوران میں میری بڑی بیٹی زاہدہ خانوم، اہلیہ قیس رامپوری کی ولادت ہوئی۔ عارف صاحب بے اولاد تھے۔ زاہدہ سے انھوں نے بالکل اپنی بیٹی جیسا معاملہ برتا۔

عارف صاحب کے لکھنے کا اسٹائل عین مین ابوالکلامی تھا، اُن کی انسانیت اور ابوالکلامی اسٹائل میں لکھنے کی قابلیت دل کو کھینچنے کیلئے کافی تھی۔ لیکن زاہدہ کے ساتھ برتاؤ نے بندھن کو اور مضبوط کر دیا۔ زاہدہ اُن کی گود سے نہیں اترتی تھی اور انھیں بھی اس کے بغیر چین نہیں ملتا تھا۔

غرض یوں ہی کئی سال گزر گئے اور میں نے عارف صاحب سے اُن کی انتہا پسندی کی بابت بات نہ کی تو آخر ایک روز وہی بولے کہ ”آپ نے مجھے اپنے آرام کا خیال کر کے کام پر لگایا تھا مگر میری انتہا پسندی آرام کی بجائے آپ کو تکلیف دے رہی ہے۔ اس کا بڑا دکھ ہے لیکن کیا کروں قلم روکے نہیں سکتا۔ ضمیر کے مطابق لکھنے پر مجبور ہوں۔ آپ کی کانٹ چھانٹ کا میں ہرگز بُرا نہیں مانتا۔ لکھنے کے بعد میں ہلکا ہو جاتا ہوں۔ پھر پردا انہیں کرتا کہ کیا چھپا اور کیا نہیں چھپا۔ اللہ آج حور ہفتے کانٹ چھانٹ کی تکلیف اٹھاتے ہیں۔ اس سے شرمندہ اور محبوب ہوں۔“

مجھ پر اُن کے اس فقرے کا اچھا اثر ہوا کہ ضمیر کے خلاف لکھوں گا نہیں۔ میں نے کہا۔ عارف صاحب! آپ کے چھوٹے بھائی ابراہیم حسن، خواجہ حسن نظامی صاحب کے دفتر میں موجود ہیں، اُن سے ایک ہفتہ وار اخبار کا ڈیکلریشن دلوادیکجئے۔ انقلاب اس کا نام ہو اور اپنا نام اس پر بحیثیت ایڈیٹر لکھوایئے اور دل کھول کر پھر اس نکالیے۔ میں انقلاب پریس الگ قائم کر دوں گا حافظ عمر، یحیٰ حسن بھائی بھی جیل جانے کے شائق ہیں وہ انقلاب پریس کے منتظم ہوں گے میں روپیہ لگانے کے سوا کوئی قانونی واسطہ اخبار انقلاب سے نہیں رکھوں گا۔ چنانچہ اپنے مکان سے میل سوا میل دُور، چھتہ شیخ منگلویں میں انقلاب کا پریس اور دفتر قائم کیا گیا اور بھائی صاحب وہاں جا پہنچے اور عارف صاحب نے سرپرکفن باندھ لیا۔

عارف صاحب مقررہ اچھے نہیں تھے۔ بات چیت بھی واجبی سی کرتے تھے، پان سو تے جاتے منہ میں رہتا تھا۔ اُس نے زبان پر بڑا اثر کیا تھا، لیکن لکھتے خوب تھے، لکھنے میں زور تھا، تین مہینے میں انقلاب کے ساڑھے چار ہزار خریدار ہو گئے پونے دو ہزار باقی ہندوستان میں ۱۹۱۸ء ۱۹۱۹ء میں پنجاب سیاسی ہنگاموں کا مرکز تھا۔ انگریزوں کے دورِ حکومت کا بھیانک مارشل لاجس میں جنرل ڈائر اور ففٹ ٹ گورنر ادڈنار نے عجیب و غریب ظلم ڈھائے، پنجاب میں ہی لگایا گیا تھا۔ وہی مارشل لامعارف صاحب کے اخبار کو کھا گیا۔ پنجاب گورنمنٹ نے انقلاب کا دافعہ بند کر دیا، اور انقلاب کی اشاعت یکایک آدھی رہ گئی، اُدھر ایک دن میرے ہم محلہ اور خیر خواہ بابو عبد القیوم آئے، بابو صاحب ڈپٹی کمشنر دہلی کے اردو دفتر کے میزمنشی تھے۔ انھوں نے کہا کہ انقلاب کی دو ہزار روپے کی ضمانت ہفتے عشرے میں ضبط ہونے والی ہے آپ اُسے فوراً واپس لے لیجئے۔ میں نے عارف صاحب سے ذکر کیا، وہ بادل ناخواستہ انقلاب بند کرنے پر راضی ہو گئے، اود اُن کے بھائی ابراہیم حسن (پبلشر انقلاب) نے دو ہزار روپے واپس لے کر مجھے دے دیئے اور انقلاب بند ہو گیا۔

تین مہینے میں عارف صاحب کا ڈنک بچ چکا تھا۔ خصوصاً دلی کے تمام سیاسی لیڈر

انھیں جان گئے تھے۔ لالہ شکر لال نے (جو بعد میں انشورنس والے شکر لال کہلائے) ہفتہ وار اخبار کانگریس کا عارف صاحب کو ایڈیٹر بنا دیا۔ اخبار کانگریس بند ہوا تو دوسرا اخبار اور دوسرا اخبار بند ہوا تو تیسرا اخبار، المختصر آج اس اخبار میں اور کل اس اخبار میں، نیز آج اس جیل میں اور کل اس جیل میں۔ عارف صاحب براہتے رہے جیلوں میں اسے اور بی کلاسوں نے بھی رواج نہیں پایا تھا۔ سیاسی قیدی اور اخلاقی قیدی یکساں تھے، عارف صاحب نے جو نجیف جٹ کے میرزا منش انسان تھے۔ رستیاں ٹپیں، چکیاں پیسیں اور گندی اور تار یک کو ٹھڑیوں میں راتیں بسر کیں، پھر آہستہ آہستہ وہ دن آئے کہ بعض جیلوں کو سیاسی قیدیوں کے لیے مختص کر دیا گیا، اور سیاسی قیدی گھروں جیسی آسائش سے جیلوں میں رہنے لگے۔ آگے کا جیل بھی سیاسی قیدیوں کے لیے مختص تھا، عارف صاحب نے آگے جیل سے لکھا کہ زاہدہ کے دیکھنے کو جی چاہتا ہے۔ میں اور فاری عباس حسن زاہدہ کو لے کر آگے جیل پہنچے۔ آگے جیل میں کئی سو سیاسی قیدیوں کا مجمع تھا۔ پڑھے لکھے اور ایک خیال اور ایک دھن کے لوگوں کا ایسا اجتماع اور مستقل اجتماع اور کہیں نہ ہوتا ہوگا۔ بارکیوں کی قطاریں تھیں۔ ہر پارک بیٹیس بیٹیس سیاسی قیدی رہتے تھے اور وہ اخلاقی قیدی اُن کی خدمت اور باری کی جھاڑ پونچھ کرتے تھے اور شاید کھانا بھی پکاتے تھے۔ یہ وہی جیل تھا، جہاں پنڈت موتی لال نہرو کو بھیجا گیا تھا اور سب اُن کا خیر مقدم کر چکے تو ہندو یوں نے کہا کہ بھتی اب پنڈت جی کے بھوجن کی تیاری کر دو اس پر پنڈت جی نے کہا تھا کہ میں بھوجن نہیں کروں گا، کھانا کھاؤں گا، تصدق کھانا تیار کر دو تصدق سے مراد تصدق احمد خان شروانی ہیں۔

خیر تو عارف صاحب پان و ان آگے رکھے پلنگ پر براجمان تھے۔ زاہدہ کی عمر کھلونے کھیلنے کی تھی، عارف صاحب کے ساتھیوں نے سنا کہ عارف صاحب کی منہ بولی بیٹی آئی ہے تو چارہ پانچ گھنٹے کے اندر اندر اتنے پھل منگا کر اس کے آگے رکھ دیئے کہ اُن کا دلی لانا خاصا بوجھل ہو گیا۔ عارف صاحب اپنے اخلاص اور اپنی بڑباری، کم گوئی اور بے لوثی کے باعث سیاسی

قیدیوں میں دوسرے مفتی کفایت اللہ مانے جاتے تھے، مفتی صاحب بھی نہایت مخلص، ہر مبارک کم گو اور بے لوث بزرگ تھے، عارف صاحب کو مفتی صاحب جتنی بھی پیسے کی احتیاج نہیں تھی اکیلے تھے، جیل میں رہے تو گورنمنٹ نے خرچ اٹھایا۔ باہر رہے تو لکھ لکھا کرتا تھا کہ لیا کہ کپڑے صاف ستھرے اور ٹھیک سلے ہوئے پہن سکیں، بے لوثی اور بے نیازی خالی نہیں جاتی۔ تول تول کر سوچنے اور تول تول کر بولنے کی عادت تھی۔ بہت جلد آل انڈیا لیڈروں میں شمار ہونے لگا۔ دلی پراونشل کانگریس کمیٹی کے صدر منتخب کر لیے گئے۔

نہرو رپورٹ نے رئیس الاحرار مولانا محمد علی جوہر کو کانگریس سے متنفر کر دیا تھا اور مسلمانوں کی اکثریت کانگریس کی ہم نوا نہیں رہی تھی، مگر عارف صاحب نے کانگریس سے قطع تعلق نہیں کیا تھا وہ مولانا ابوالکلام آزاد اور ڈاکٹر انصاری کے مقتدی تھے، تاہم آخر کانگریس کے ساتھ رہے لیکن اس کے باوجود مولانا محمد علی نے عارف صاحب کی نیت کے خلیص کا ہمیشہ اقرار فرمایا۔ مولانا محمد علی عارف صاحب کی رائے کو غلط کہتے تھے، نیت کو خراب نہیں کہتے تھے۔

مولانا محمد علی کے کانگریس سے الگ ہو جانے کے بعد جو مسلمان لیڈر کانگریس میں شامل رہے مسلمانوں کی نظروں میں گر گئے تھے اور ہندوؤں میں ان کی عزت بڑھ گئی تھی۔ ہندو نوجوان مرد اور عورت عارف صاحب سے چچا اور اہل اہل کہہ کر خطاب کرتے تھے لیکن مسلمانوں میں عارف صاحب کا اثر مطلق نہیں رہا تھا اور عارف صاحب اس سے واقف تھے۔

عارف صاحب کا انتقال کینسر کے مرض سے ہوا تھا۔ قریل باغ، دہلی کے مشہور و معروف سرجن ڈاکٹر جوشی نے اپنے عظیم الشان پرائیویٹ ہسپتال میں اُن کا آپریشن کیا اور بہترین کمرے میں انہیں مہینوں رکھا۔ میں کبھی تنہا اور کبھی مسٹر آصف کے ہمراہ عیادت کے لیے جانا رہتا تھا۔ ایک دفعہ عارف صاحب نے کہا: ملان مجھے ملان نہیں سمجھتے۔ بہر حال میں آپ کو گواہ بناتا ہوں اور آپ کے سامنے کلمہ پڑھتا ہوں میرے عقاید اور میری اسلام سے وابستگی میں ذرہ بھر فرق نہیں پڑا ہے۔ پھر ایک دن عارف صاحب نے مجھے اپنی کچھ مناجاتیں دیں جو بیماری کے زمانے میں

لکھی تھیں۔

۱۹۲۱ء میں وہ مکہ جس میں عارف صاحب میرے ہاں رہتے تھے کسی ضرورت سے مجھے خالی کرنا پڑ گیا تھا۔ ۱۹۳۱ء میں عارف صاحب منشی عبد الحمید خاں، ایڈیٹر ماہنامہ مولوی کے ہاں رہنے لگے تھے۔ آخری دفعہ میں جوشی ہسپتال گیا تو عارف صاحب نے کہا، میری خواہش ہے کہ اس کمرے میں مردوں جس میں پہلے روز آپ سے ملاقات ہوئی تھی۔ یوں ۱۹۳۶ء میں عارف صاحب دوبارہ میرے ہاں آ گئے اور میں نے مکان کی زیریں منزل اُن کے حوالے کر دی۔ مسز آرونا صف علی نے ضروریات کا سارا سامان مہیا کیا اور لالہ دیش بندھو گپتا ایڈیٹر تیج نے علاج اور دیکھ بھال کی ذمہ داری لے لی۔ عارف صاحب کی والدہ اور بیگم اور دو تین مرد عزیز ہوسے سے پہنچ گئے تھے۔ بھائی دلی میں تھے ہی۔ مہینہ ڈیڑھ مہینہ قیام رہا ہو گا کہ موت کا فرشتہ آہنچا۔ اس مہینہ ڈیڑھ مہینہ کے اندر بھی کسی سیاسی تقریب کے سلسلے میں عارف صاحب نے اہل ملک کے نام پیغام دیا تھا۔ وہ گویا مرتے وقت کا پیغام دیا تھا (DYING DECLARATION) اس میں بھی عارف صاحب اپنے مسلک سے نہیں ہٹے تھے۔ عارف صاحب انگریزوں کو ملک بدر کرنے کے علم بردار تھے۔ یہ علم انھوں نے مرتے مرتے بلند رکھا۔

عارف صاحب میرے ہم عمر تھے۔ میں اب تک جی رہا ہوں، تو وہ کیوں نہ جی سکتے تھے۔ لیکن جیتے رہتے تو ہندو مسلم اتحاد کی بربادی سے اُن کا کیا حال ہوتا، اُن کے سامنے اتحاد کی دیوار میں دراڑ پڑ گئی تھی، لیکن خیال تھا کہ چھل بھری جائے گی۔ اب تو دیوار ٹوٹ چکی ہے۔ عارف صاحب میں اور مولانا ابوالکلام میں خاصی مشابہت تھی۔ نیاز صاحب اُن کے ادبی ذوق کے معترف ہیں اور میں نے اُن کا سیاسی ذوق آنکھوں سے دیکھا ہے۔ نیاز صاحب لکھتے ہیں۔ ”عارف صاحب کا ادبی ذوق نہایت پاکیزہ تھا۔ فارسی اور اردو کے اشعار خوب سمجھتے تھے اور نقد و تبصرہ کی ماہرانہ قابلیت اُن میں تھی۔ مرحوم کی زندگی دہلی میں ادبی اور سیاسی دونوں حیثیتوں سے کامیاب گزری۔ دلی کو مرحوم نے اپنا وطن بنا لیا تھا۔

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کے

نئی مفصل فہرست مطبوعات
چھپ گئی ہے

مذمت طلب نہیں ہے

سیکرٹری ، ادارۂ ثقافت اسلامیہ ، کلب روڈ ، لاہور

A Book of Outstanding Value

THE CULTURE OF ISLAM

AN ANALYSIS OF ITS EARLIEST PATTERN

By AFZAL IQBAL

MANY eminent scholars have written about various aspects of the culture of Islam. But none, it will be agreed, has so far seriously attempted a treatment of this theme which springs primarily from a pressing personal problem—a problem of adjustment facing the Muslim Intellectual of today. How much and how far can one draw on the experience of the past? How much and how far has the truth been petrified by dogma and has ceased to answer the questions of today?

In this book, the learned author seeks to analyse the significant cultural movement in Islam in the first century of its history, the aim being to discover the common denominators, the leading principles, the basic values and the essential elements which constitute the hard core of the culture of Islam.

*Contents :—*I, Pre-Islamic Culture in Arabia. II, The Arab Mind before Islam. III, The Dawn of Islam. IV, Conquest and the Cultural Consequences. V, Contact with Persian Culture. VI, Contact with Greek Culture. VII, Literacy: The First Cultural Movement. VIII, The Awareness of History. IX, The Growth of Jurisprudence. X, The Emergence of the Creeds and the Rationalist Movement. XI, Contemporary Centres of Culture.

Demy 8vo, approx. pages 400. In Press

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE
CLUB ROAD, LAHORE-3

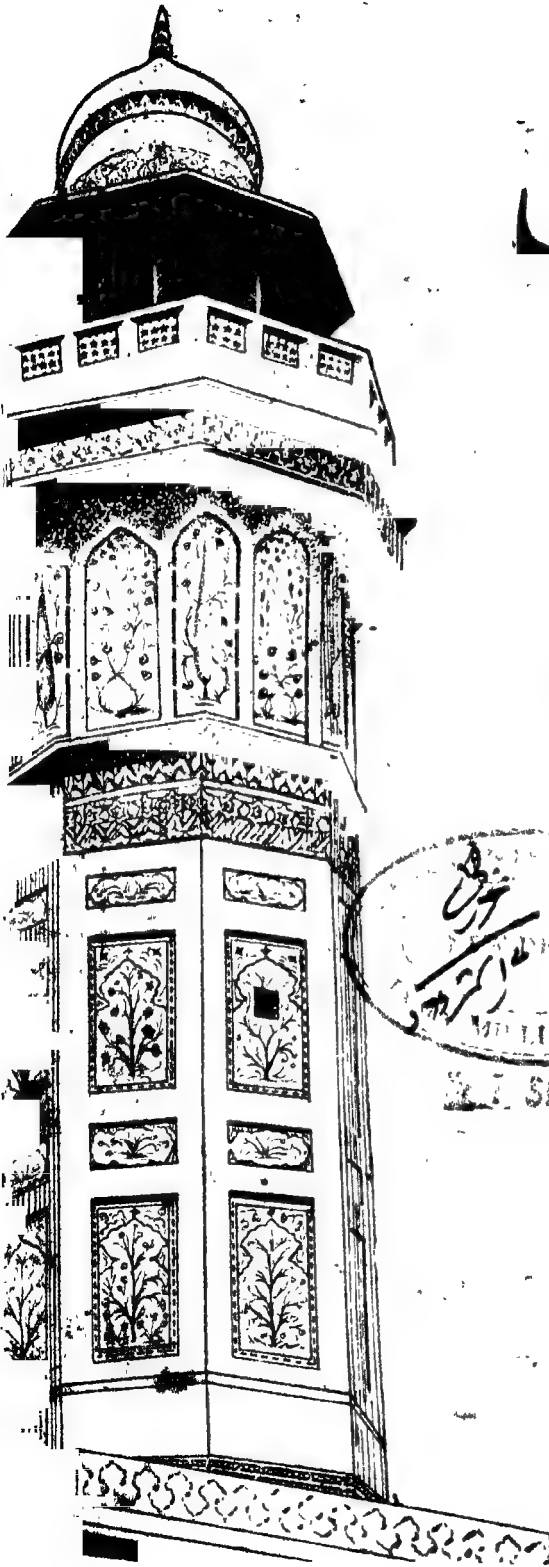
قاف

ستمبر ۱۹۶۶



22 SEP 1966

فست اسلامیه کلب روڈ - لاہور



ماہنامہ ثقافت

ترجمان ادارہ ثقافت اسلامیہ

اپنی نوعیت کا واحد علمی اور دینی رسالہ جس میں صرف مفکرین تحقیقی مضامین شائع ہوتے ہیں۔ عمومی مباحث یہ ہوتے ہیں :

- معاشرے کے حقیقی مسائل پر اصولی بحث
- معاشرے کے بنیادی اقدار اور دین صحیحہ کی پیش کش
- دین کی روشنی میں حیات جدیدہ کی تشکیل
- وحدت فکر اور وحدت انسانی کی دعوت
- اسلاف کے کراں قدر خدمات اور علمی سرمائے سے استفادہ
- تاثرات ، حاصل مطالعہ ، تنقید و تبصرہ ، وغیرہ

ترسیل زر اور کاروباری خط و کتابت بنام سیکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ ، کلب روڈ ، لاہور۔

مد اشرف ڈار نے باہتمام ملک محمد شارف دین جہدی پریس لاہور سے چھپوا کر ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور سے شائع کیا۔



ثقافت لاہور

جمادی الاول ۱۳۸۶ (ستمبر ۱۹۶۶)

جلد ۱۵ ————— شماره ۹

ادارۃ تحریر
مدیر اعلیٰ

مدیر
نیس احمد جعفری

محمد سعید شیخ
محمد جعفر پھلواری

محمد حنیف ندوی
شاہ حسین رزاقی

سکالنت، چھ روپے ————— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۃ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

تہذیب

تأثرات

دعوتِ فکر

۳

رئیس احمد جعفری

مقالات

طلاق

۶

شاہ محمد جعفر پھلواروی

آپکھوں کی سوئیاں

۲۰

ابو الحسن علی ندوی

الکندی

۳۱

سعید احمد رفیق

حضرت امام اوزاعی

۴۵

اقبال احمد غنوی

عالم اسلام

۵۰

شاہ فیصل

احوال وطن

۵۵

کشمیر کی سرگزشت (۳)

شعر و سخن

۶۲

شفقت کاشفی

غزل

مقام اشاعت

مطبوعہ

ناشر

ادارہ ثقافت اسلام

وہیں محمدی پریس لاہور

محمد اشرف ڈار سیکرٹری

کلب روڈ، لاہور

طابع
ملک محمد عارف

ادارہ ثقافت اسلام لاہور

دعوتِ فکر

نئیس احمد جعفری

انسان کی سب سے بڑی کمزوری یہ ہے کہ اپنے ابنائے جنس کے احوال اور واقعات سے نہ سبق لیتا ہے نہ عبرت حاصل کرتا ہے۔ یہ کمزوری خطرناک بھی ہے اور مہلک بھی۔ واقعات و مثال اس لیے ہوتے ہیں کہ ان سے فائدہ اٹھایا جائے، سبق حاصل کیا جائے۔ جو چیزیں غلط نظر آئیں ان سے اجتناب کیا جائے۔ جو بہتر دکھائی دیں ان کی تقلید کی جائے۔

کسی آدمی کو اگر ہم ٹھوکر کھاتے دیکھتے ہیں تو مسنبھل جاتے ہیں کہ فوراً اس سے بچے رہیں کسی کو دہائی بیماری میں مبتلا دیکھتے ہیں تو زیادہ سے زیادہ احتیاطی تدابیر، دفاعی تدابیر عمل میں لا کر موت کو اپنے سے دُور رکھنے کی کوشش کرتے ہیں کسی کو امراضِ قلب اور دوسرے جان لیوا امراض میں ایڑیاں رگڑتے دیکھتے ہیں تو دل خون ہو جاتا ہے اور غیر ارادی طور پر خدا سے دعا کرنے لگتے ہیں کہ یا اللہ ہمیں اس سے بچانا۔ ہسپتال میں کسی ٹوٹے ٹکڑے مریض کے ساتھ اگر کسی کو غفلت کرتے دیکھتے ہیں تو اس مریض کی ہمدردی دل میں پیدا ہو جاتی ہے اور معالج سے بیزاری کسی کا رخانے میں، فیکٹری میں کسی مزدور کے ساتھ مالک کو بدسلوکی کرتے دیکھتے ہیں تو مزہد کے حالِ نادر بہر دل کڑھتا ہے، اور مالک کی ذہنیت پر افسوس ہوتا ہے کسی دفتر میں کسی کلرک کو دقتِ مقررہ سے زیادہ دیر تک کام کرتے دیکھتے ہیں اور انعام و حملہ سے اس کی محرومی دیکھتے ہیں تو اس کے حالِ نادر پر رونا آ جاتا ہے اور دفتر کے سربراہ کی سفاکی پر صدمہ ہوتا ہے۔ خود اپنے بارے میں جب دیکھتے ہیں کہ اہلیت، قابلیت اور استحقاق کے باوجود پیچھے رہ گئے اور دوسرے نے مختلف قسم کے فرائض ادا

کہ کے ترقی حاصل کر لی تو آنکھیں گریں گے اختیار پر مجبور ہو جاتی ہیں کہ کیا اہلیت، قابلیت اور استحقاق کی قیمت یہی ہے اور نا اہلیت اور عدم استحقاق کی یہی فرسخ حاصل ہونا چاہیے۔ لیکن جب بخت یا ور ہوتا ہے، ستارہ گردش سے ٹکرا جاتا ہے۔ اور ہم خود مزدور سے مالک، غلام سے آقا، اپنا بچ سے مصلح اور غریب سے امیر بن جاتے ہیں تو کیا دفعۃً ہماری ذہنیت بدل نہیں جاتی۔

جس مزدور کے حال زار پر ہم کڑھا کرتے تھے۔ اب وہی معتب قرار پاتا ہے جس کلرک کی بندھنیں پر آنسو بہاتے تھے، اب وہی ہر روز گھڑکیاں کھاتا ہے، تنزل کے مدارج طے کرتا ہے۔ جس اپارچ کو دیکھ کر دل خون ہوا کرتا تھا۔ اب ویسے ہی ہر روز نہ جانے کتنے اپارچ رحم و کرم، اور لطف و عنایت کی بھیک مانگنے دروازے پر آتے ہیں اور دھتکائے جاتے ہیں۔ جن غریبوں کا فائدہ کشی کا عالم دیکھنا جاتا تھا، جن کے پھلے پرنے کیڑے دیکھ کر دل پر تیر چل جاتا تھا جن کے ننگے بھٹو کے سچوں کو دیکھ کر دم کا سمندر سینے سے موج زن ہو جاتا تھا۔ اب وہی دن میں نہ چلنے کتنی مرتبہ آس لگا کر، امید لے کر دعائیں دیتے ہوئے آتے ہیں۔ مگر باب عالی پر داخلے کی اجازت نہیں ملتی۔ حالاں کہ ہونا یہ چاہیے تھا کہ تبدیلی احوال کے بعد ہمارا سلوک ان لوگوں سے جو اب بھی بدمستی کے باعث آشفستہ حال تھے ہمارا سلوک زیادہ ہمدردانہ اور مشفقانہ ہوتا۔

یہی حال زندگی کا ہے

بھائی مرتا ہے، باپ مرتا ہے، ماں مرقی ہے، بیٹا مرتا ہے، دوست مرتا ہے، سب کی مرگ بے مقام پر آنسو بہتے ہیں لیکن دل میں سے کوئی بیٹھا اطمینان دلاتا رہتا ہے کہ بے شک یہ سب مر گئے، دوسرے سب بھی مر گئے، لیکن تو نہیں مرے گا، تو زندہ رہے گا، تجھے کسی طرح گزند نہیں پہنچ سکتا۔ دل میں بیٹھا ہوا جو یقین دہانی کرتا ہے ہم اس سے مطمئن ہو جاتے ہیں، اور واقعی اپنے آپ کو امر سمجھنے لگتے ہیں۔

درحقیقت یہ اسی غلط فہمی کا نتیجہ ہے کہ تبدیلی احوال سے ہم سبق نہیں حاصل کرتے۔

اگر ہمیں یہ یقین ہو جائے کہ ہم بھی اپاہج ہو سکتے ہیں، غریب ہو سکتے ہیں۔ تباہ و برباد ہو سکتے ہیں اور مر سکتے ہیں اور کسی وقت بھی مر سکتے ہیں تو ہمارا سلوک یقیناً دوسروں کے ساتھ وہ نہ ہو جو ہے، اور جس کی دوسرے شکایت کرتے ہیں۔

اسلام ہمارا مذہب ہے اور اس مذہب پر ہم اعتقاد بھی رکھتے ہیں۔ لیکن اس اعتقاد کی جھلک عمل میں نظر نہیں آتی۔ اگر یہ جھلک عمل میں نظر آنے لگے تو موت سے بے پروائی، حادث اور سوانح سے عبرت اندوزی سے گریز، دوسروں کے حالِ زار سے سبق نہ لینے کی عادت قائم ہی نہیں رہ سکتی، پھر تو ہم سچے مسلمان بن جائیں گے اور سچا مسلمان ہی بہترین انسان ہوتا ہے۔

رات کو سوتے وقت بہت سے مسائل ہمیں گھیر لیتے ہیں، اور نہ جانے کیا کیا سوچنے لگتے ہیں۔ کیا حرج ہے اگر کبھی کبھی اس مسئلے پر بھی غور کر لیا کریں؟

طلاق

کتاب و سنت سے واضح ہے کہ طلاق کوئی پسندیدہ فعل نہیں اور اسے اسی وقت عمل میں لانا چاہیے جب ناگزیر ہو۔ قرآن میں ہے:

وَعَاثِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا۔

اور بیویوں کے ساتھ عمدگی سے نبھاؤ اگر تمہیں ان سے نفرت ہو تو یہ بھی ممکن ہے کہ تمہیں کسی چیز سے نفرت ہو اور اللہ اس میں بڑی بھلائی پیدا کر دے:-

حدیث میں آیا ہے:

ان من انقض الحلال الى الله الطلاق دابو داؤد۔ ابن ماجہ - کتاب الطلاق۔ عن ابن عمر،

حلال چیزوں میں سے اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ قابل نفرت طلاق ہے۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

تَزْجُوا وَتَطْلُقُوا فَإِنَّ الطَّلَاقَ يَهْتَرُ مِنْهُ الْعَرْشُ د کامل لابن عدی عن علی بن ابی حمزہ الجراح الصغیر صفحہ ۱۳۰

نکاح کرد اور طلاق نہ دو۔ طلاق سے عرش الہی لرز جاتا ہے۔

طلاق میں شریعت نے کئی طرح کی رکاوٹیں رکھی ہیں جو بجائے خود یہ ثابت کرتی ہیں کہ طلاق کوئی پسندیدہ فعل نہیں۔ مثلاً:

۱۔ طلاق حیض کی حالت میں نہ دی جائے بلکہ ایسے طہر میں دی جائے جس میں

وطی نہ ہوئی ہو۔

۲۔ بحث حکمیں ہو (دو مصالحت کنندہ مقرر کرنا)

۳۔ اشد شہادین ہو (دو گواہوں کی موجودگی)

لے من عبد اللہ ابن عمر انہ طلق امرأته وهي حائض علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال عمر بن الخطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلك فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من فلبوا جعها۔ ثم ليسكها حتى تلهم ثم ان شاء امسك بعد وان شاء طلق قبل ان يميس جامع الترمذی صفحہ ۲۰۹۔ صحیح بخاری جلد ۲۔ صفحہ ۷۹۔ نسائی جلد ۲ صفحہ ۸۰۔ صحیح مسلم صفحہ ۱۷۹

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عبد اللہ بن عمر نے اپنی بیوی کی حالت حیض میں طلاق دے دی۔ اس کے بارے میں حضرت عمرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا انھیں حکم و ذکر رجوع کر لیں پھر اسے طہر تک روک لیں پھر اگر چاہیں تو رکھ لیں اور چاہیں تو مس کرنے سے پہلے طلاق دیدیں۔

لے وان خفتن شقاق بينهما فاجتصا حكما من اهله وحكما من اهلها (۲۵۰-۴)

اگر تمھیں دونوں (زوجین) کے درمیان اختلاف کا خطرہ محسوس ہو تو ایک حکم شہر کے خاندان سے اور ایک حکم بیوی کے خاندان سے لو اور وہ دونوں مل کر مصالحت کی کوشش کریں۔

تے واشهدوا ذوی عدل منکم (۶۵-۱۱)

جب جدا کرنے لگو تو دو عادل مسلمانوں کو گواہ بناؤ۔

- ۴۔ طلاق احسن کا طریقہ عمل میں لایا جائے۔
- ۵۔ اس (عدت) کے دوران زوجین ایک ہی گھر میں رہیں۔
- ۶۔ اس اثنا میں شوہر بیوی کے اخراجات کا متحمل ہو۔
- ۷۔ اگر حمل ہو تو شوہر زچگی، رضاعت اور حضانت کے اخراجات کا بار اٹھائے۔
- ۸۔ مہر نہ ادا ہوا ہو تو اسے ادا کرے۔

لے یا الیما البنی اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتھن واحصوا العدة
..... (۱:۶۵)

اے نبی جب تم لوگ عورتوں کو طلاق دو تو ان کی عدت کا لحاظ رکھ کر دو اور عدت کو شمار کرتے
رہو۔

والمرء اذا ن یطلقھن فی طھر لم یجاء معھن فیہ ثم یحلین حتی تنقض عدتھن و
ھذا احسن الطلاق (عمدة القاری، طبع مصر۔ یعنی حنفی شرح صحیح بخاری جلد ۹ صفحہ ۵۲۸)
اس آیت کے مراد یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دی جائے جس میں ہم بستری نہ کی ہو پھر عدت ختم
ہونے تک ان کو کچھ ڈر دیا جائے، یہی احسن طلاق ہے۔

لکھ امد ۳۵ واسکنوھن من حیث سکنتھن من وجہ کم (۶:۶۵)
جہاں تم رہو وہیں ان مطلقات کو بھی رکھو اپنی استطاعت کے مطابق -

۴۔ وان کن اولاد حمل فافقوا علیھن حتی یضعن حملھن فان اوضعن
لکم فاقوھن اجورھن (۶:۶۵)

اور اگر وہ حاملہ ہوں تو ان کے اخراجات اس وقت تک دیتے رہو جب تک وضع حمل نہ ہو
جائے پھر اگر وہ دو دھ بھی پلائیں تو ان کو اس کی اجرت بھی دو۔

۵۔ وانوا النساء صدقتهن غلۃ (۴:۴)
..... (۴:۴) خ ۱۰ ۱۱ ۱۲ ۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ ۲۹ ۳۰ ۳۱ ۳۲ ۳۳ ۳۴ ۳۵ ۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶ ۴۷ ۴۸ ۴۹ ۵۰ ۵۱ ۵۲ ۵۳ ۵۴ ۵۵ ۵۶ ۵۷ ۵۸ ۵۹ ۶۰ ۶۱ ۶۲ ۶۳ ۶۴ ۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸ ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲ ۷۳ ۷۴ ۷۵ ۷۶ ۷۷ ۷۸ ۷۹ ۸۰ ۸۱ ۸۲ ۸۳ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹ ۹۰ ۹۱ ۹۲ ۹۳ ۹۴ ۹۵ ۹۶ ۹۷ ۹۸ ۹۹ ۱۰۰

۹۔ ہر کے علاوہ بھی جو کچھ دیا ہوا ہے واپس نہ لے لے۔

لہذا ہر مسلم معاشرے اور ہر اسلامی ملک کا فرض ہے کہ وقوع طلاق کے امکانات کو کم سے کم کرے اور جہاں طلاق ناگزیر ہو وہاں اس کے لیے بہتر سے بہتر طریقہ رائج کرے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:

اذا قتلتم فاحسنوا القتلۃ (مسلم۔ ذبیح۔ ابوداؤد۔ اصحاب۔ دیات۔

نسائی۔ منحایا۔ ابن ماجہ)

قتل ہی کرنا ہے تو عمدگی سے قتل کرو۔

جب قتل تک میں بہتر طریقہ استعمال کرنے کا حکم ہے تو طلاق میں بھی یہی طریقہ رائج ہونا چاہیے اور وہ ہے طلاق احسن۔ احسن طلاق کا مطلب یہ ہے کہ طرے وطی میں صرف ایک طلاق دے کر پھوڑ دیا جائے اگر عدت کے اندر رجوع کر لیا تو مہنا و رز عدت گزرنے کے بعد وہ بائیمہ ہو جائے گی۔ وہ عورت اب جہاں چاہے نکاح کر سکتی ہے اور چاہے تو اسی خاوند سے تجدید نکاح کر سکتی ہے۔

لہ وان اتیتہ احد اھن قنطارا فلا تاخذ وامند شیئا (۲۰:۱۲)

اور اگر تم انھیں دولت کا ڈھیر بھی دے چکے ہو تو اس میں سے کچھ بھی واپس نہ لو۔

نیز فرمان خداوندی ہے:

ولا یحل لکم ان تاخذوا مما اتیتموھن شیئا الا (۲۲۹:۲)

اور تمہارے لیے یہ جائز نہیں کہ جو کچھ ان عورتوں کو دے چکے ہو اس میں سے کچھ بھی واپس لو

(بجز اس کے کہ خلع کی نوبت آئے)

لکہ یہ ضرور اس کا زیادہ حقدار ہے اور عورت کو اس اقدام سے روکنے میں چاہیے ارشاد ہے

و یولسمن احق بر دھن فی ذلک ان ارادو (باقی اگلے صفحہ پر)

جب ایک بار طلاق دینا کوئی پسندیدہ فعل نہیں تو ظاہر ہے کہ بار بار طلاق دینا اور رجوع کر لینا اور بھی مکروہ اور قابل نفرت ہے۔ اس میں نہ صرف عورت کا نقصان ہے بلکہ خود اپنے اوپر ظلم بھی ہے۔ اسی لیے اس کو قرآن نے قانون الہی کا مذاق اڑانا قرار دیا ہے:

ولا تمسكوهن ضراوا تعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم

نفسه ولا تأخذوا آية الله هزوا (١٢١: ١٢١)

انہیں ضرور پہچاننے کے لیے نہ روکو۔ جو ایسا کرے گا وہ اپنے آپ پر ظلم کرے گا اور اللہ کے احکام کو مذاق نہ بناؤ۔

مذکورہ بالا تمام ہدایات سے واضح ہے کہ طلاق دینے سے پہلے مستقبل کے عواقب و نتائج پر اچھی طرح سے غور کر لینا چاہیے۔

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

اصلاحاً (۲: ۲۸۸)

اور ان کے خاوندان کو لوٹا لینے کے زیادہ حقدار میں اگر وہ اصلاح کے خواہشمند ہوں۔

نیز فرمایا :

وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن

إذا تراضوا بينهم بالمعروف (٢: ٢٣٣)

مطلقہ عورتوں کو عدت کے بعد اپنے خاوندوں سے نکاح کرنے سے نہ روکو جب وہ

دستور کے مطابق باہم رضامند ہو جائیں۔

لے اسی لیے بار بار طلاق دینے والوں کے متعلق سیدنا عمرؓ نے فرمایا کہ:

ان الناس قد استجدوا في امر قد كانت لهم فيه (باقی اگلے صفحہ پر)

لیکن اگر بہ تعاضدائے بشری بے سوچے سمجھے عجلت میں طلاق دے دی گئی ہو تو غور و فکر کا ایک موقع اور دیا گیا ہے۔ انہی دونوں موقعوں کو قرآن نے "الطلاق مرتن" سے تعبیر کیا ہے۔ اس کے بعد ہی فرمایا:

فامساک بضعہ او تسریم باحسان
یعنی دونوں موقعوں کو کھودینے کے بعد، یا تو معروف کے مطابق
رجوع کر لیا عہدگی سے چھوڑ دو تا کہ عدت گزر جائے اور مطلقہ
بیوی بابت نہ ہو جائے۔

یہاں بھی تیسری طلاق کے ذکر سے گریز کیا گیا ہے صرف تسریح (چھوڑ دینے) کا ہے تاکہ بائن ہونے کے بعد دوبارہ نکاح کا موقع باقی رہے لیکن بد قسمتی سے اگر تیسری طلاق بھی دے دی گئی ہو تو زوجیت کا رشتہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے گا۔ جیسا کہ ارشاد ہوا:

فان طلقها فلا جناح علیما ان ستر اجا ان ظنا ان یقیا حدود
اللہ (ایضاً)

پھر اگر وہ (شوہر شانی) بھی طلاق دے دے تو ان دونوں پر از سر نو
زوجین بننے میں کوئی گناہ نہیں بشرطیکہ گمان غالب ہو کہ دونوں حدود اللہ
کو قائم رکھ سکیں گے۔

جہاں تک تین طلاقیں کا تعلق ہے اس کی مندرجہ ذیل تین شکلیں ہیں:

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

انۃ (میں جس معاملے میں فکر و تامل چاہیے تھا اسی میں لوگ عجلت سے کام لینے لگے، حضرت
ابن عباس فرماتے ہیں کہ تتابع الناس فی الطلاق فاجازہم علیہم (لوگ بے سوچے سمجھے طلاق

- ۱۔ طلاق احسن یا طلاق سنی جس میں تین طرحے وطی میں تین طلاقیں دی جاتی ہیں اور یہ طلاق مغلطہ یا طلاق بنہ ہو جاتی ہیں۔ رجوع کا اختیار ختم ہو جاتا ہے۔
- ۲۔ ازدواجی زندگی کے مختلف اوقات میں دوبار طلاق دے کر رجوع کر لیا ہو اور اس کے بعد تیسری بار بھی طلاق دے دی ہو تو اس کے بعد رجوع کا اختیار ختم ہو جاتا ہے (کیونکہ شوہر صرف تین ہی طلاقوں کا اختیار رکھتا ہے)
- ۳۔ ایک ہی وقت میں تین طلاقیں دے دی گئی ہوں اسے "بدعی" بھی کہتے ہیں۔ پہلی دونوں صورتوں میں پہلی اور دوسری طلاق کے بعد رجوع کر دیا جاسکتا ہے لیکن تیسری طلاق سے پہلے تک۔ اس کے بعد رجوع ممکن نہیں۔ طلاق حسن اس لیے طلاق حسن ہے کہ اس میں تیسری طلاق سے پہلے تک رجوع کا اور بعد عدت نکاح کا امکان رہتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ احسن طلاق سے قریب تر ہے کیونکہ اس میں احسن کی طرح غور و فکر کے لیے ایک خاص مدت مل جاتی ہے۔ پھر اگر اس مدت کے اندر بھی زوجین کی منافرت دور نہ ہو سکے تو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ یہ زوجین زوجیت کی خوش آئند زندگی گزارنے کے اہل نہیں، اور ان کا ہمدار ہونا ہی بہتر ہے۔ اسی کو قرآن مجید نے یوں بیان کیا ہے:

وَاِنْ يَتَفَرَّقَا يَغْنِ اللَّهُ كَلَامًا مِنْ سَعْتِهِ (۴: ۱۳۰)

اور اگر وہ دونوں جدا ہو جائیں گے تو اللہ اپنی کشمکش سے دونوں کو ایک دوسرے سے بے نیاز کر دے گا۔

یہ صورت نمبر دو میں بھی ہے۔

یہ تیسری شکل، یعنی بیک مجلس تین طلاق یکبارگی دے دینا۔ اگرچہ ایک کثیر طبقہ اسے مغلطہ ہی مانتا چلا آ رہا ہے لیکن ہمارے نزدیک دلائل کی قوت ان ائمہ کے حق میں جاتی ہے جو اسے ایک ہی طلاق مانتے ہیں جو رجحانی ہوتی ہے۔ ایسی فوری

طلاق میں نہ سوچنے کا موقع ملتا ہے نہ بحث حکمین (یعنی مصالحت کنندگان کے تقرر) کا بلکہ ان تمام دیوانوں کو دفعتاً بچا ندلیا جاتا ہے جن کا مقصد سوچ سمجھ کر یہ اقدام کرنا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حتی الامکان طلاق کی نوبت ہی نہ آتے دینا چاہیے اور اگر طلاق ناگزیر ہو جائے تو ”طلاق احسن“ دینا چاہیے تاکہ دوران عدت رجوع اور بعد عدت تجدید نکاح کا موقع باقی رہے۔ طلاق حسن میں تیسری طلاق سے پہلے تک رجوع کا موقع تو رہتا ہے لیکن تیسری کے بعد وہ منغلظہ یا بنتہ ہو جاتی ہے اور تجدید نکاح کا امکان ختم ہو جاتا ہے بجز اس کے کہ وہ عورت دوسرا خاوند کر لے اور وہ اتفاق سے اسے طلاق دیدے یا مر جائے۔

طلاق کی ان تمام اقسام کا یہ اثر ہوتا ہے کہ:

۱۔ ایک شکل میں تو زوجہ بے اختیار رہتی ہے اور وہ ہے طلاق رجعی ایک ہو یا دو (یعنی شوہر عدت کے اندر رجوع کر سکتا ہے)

۲۔ دوسری صورت میں شوہر بے بس ہو جاتا ہے اور وہ ہے بائنہ (زوجیت ختم ہو جاتی ہے پھر جب تک (زوجہ نہ چاہے تجدید نکاح نہیں ہو سکتی)

۳۔ تیسری شکل میں میاں بیوی دونوں بے بس ہو جاتے ہیں اور وہ ہے منغلظہ یا بنتہ (دونوں چاہیں جب بھی زوجین نہیں بن سکتے)

بیک مجلس تین طلاقیں

عوام طلاق کی ان اقسام سے عموماً ناداقت ہوتے ہیں۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ طلاق کے معنی ہی ہیں تین طلاقیں۔ عوام قرآن و سنت کے اس منابطہ عمل سے بھی بے خبر ہوتے ہیں جو طلاق کے لیے بنایا گیا ہے۔ پس وہ یہ جانتے ہیں کہ

طلاق طلاق طلاق کہا اور رشتہ زوجیت اسی آن ختم ہو گیا۔ اب صرف عورت کو گھر سے باہر کرنا رہ گیا ہے۔

عہد نبوی میں، عہد صدیقی میں اور دو تین سال تک عہد فاروقی میں بھی ایسی تین طلاقیں جو دفعۃً وی جاتیں ایک ہی (یعنی رجعی) سمجھی جاتی تھیں۔ سیدنا عمرؓ نے طلاق کی جلد بازی اور کثرت کو روکنے کے لیے اسے منغلظ قرار دیا۔ لیکن بعد میں اس پر سخت ندامت کا اظہار بھی فرمایا۔

اس کے علاوہ زبیر بن عوام، عبدالرحمن بن عوف، عکرمہ طاؤس، محمد بن اسحاق، خلاص بن عمر و عمارت علی، داؤد بن علی اور ان کے اکثر متبعین اور بعض اصحاب مالک،

لہ عن ابن عباس قال کان الطلاق علی عهد رسول اللہ علیہ وسلم وابی بکر و دستین دونی روایتہ اخوی ثلاثاً من خلافتہ عمر طلاق الثلاث واحدۃ فقال عمر بن الخطاب ان الناس قد استعجلوا فی امر کانت لہم فیہ اناة فلوا مضیباتہ علیہم فامضاکہ علیہم دسلم جلد ۴ صفحات ۸۲-۱۸۳۔ ابو داؤد جلد ۲ ص ۳۰۰-۳۰۱ (۲۹۹) د عبد اللہ بن عباس کہتے ہیں کہ آنحضرتؐ اور ابو بکرؓ کے عہد میں اور دو سال (یا تین سال) تک عمر بن الخطاب نے طلاق کی تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتی تھیں۔ حضرت عمرؓ بن خطاب نے کہا کہ جس کام کو سرچ سمجھ کر کرنا چاہیے اس میں لوگ جلد بازی سے کام لینے لگے لہذا ہم اسے کیوں نافذ نہ کر دیں (یعنی منغلظ قرار دے دیں) غرض آپؓ نے اسے لوگوں پر نافذ کر دیا۔

یہ زبیر بن ابی مالک رادی میں۔ قال عمر بن الخطاب ما ندت علی شیعۃ نذ اہتق علی ثلاث ان لا اکون حرمت الطلاق داغاشۃ: اللہفان لابن تیمیہ صفحہ ۱۸۱) د مجھے تین باتوں پر حسی ندامت ہوئی ویسی کسی بات پر نہیں ہوئی۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ میں نے تین یکبارگی طلاق کو منغلظ قرار دیا۔

بعض اصحاب حنفیہ اور بعض اصحاب احمد مثلاً ابن تیمیہ (ابن قیم) نیز عطا اور ابن دینار وغیرہ بھی اسے ایک ہی تسلیم کرتے ہیں۔ ابن عباس، علی ابن ابی طالب اور ابو مسعود سے دونوں طرح کی روایتیں ہیں۔ رجحانی اور مغلطہ بھی۔

مولانا عبدالحی فرنگی علی بھی ایک موقع پر دبی زبان سے اسے رجحانی مانتے ہیں یہ اندریں صورت اسے عہد نبوی کی طرح رجحانی قرار دینے میں کوئی شرعی قیاحت نہیں۔ سیدنا عمرؓ کا حکم محض ایک وقتی حکم تھا۔ جب سیدنا عمرؓ عہد نبوی کے فیصلہ کو وقتی مصطوت سے تبدیل کرنے کے مجاز ہیں تو دوسرے دور کی ویسی ہی مصطوت سے سیدنا عمرؓ کا فیصلہ بھی بدلا جاسکتا ہے خصوصاً جب کہ یہ تبدیلی ان معنوں میں ہے کہ اسے عہد نبوی کے مطابق بنایا جا رہا ہے۔ جہاں خود فقہار اسے طلاق بدعی کہتے ہیں تو اس بدعت سے باز رکھنا کوئی شرعی گناہ نہیں۔ حضورؐ نے ایسی طلاق کو کتاب اللہ کے ساتھ کھیل قرار دیا ہے اور اس پر سخت خفگی کا اظہار فرمایا ہے۔

لہٰذا امام ابن قیم لکھتے ہیں : افتی ابن عباس و علی و بعض اصحاب احمد بانہا واحداً لا اعلام الموقعین (جلد ۱ بحث طلاق صفحہ ۲۲ تا ۳۲) والتاج الجامع للاصول جلد ۲ ص ۲۳۳ (ابن عباس اور علی اور بعض اصحاب احمد سب کا فتویٰ یہ ہے کہ ایسی طلاق ایک ہی ہوگی) یہ ایسی طلاق اگر موجب جو بہت سی دشواریوں کا تو کسی شافعی عالم سے فتویٰ لیکر رجوع کر لیا جائے (انتہی ملخصاً۔ فتاویٰ مولانا عبدالحی فرنگی علی، مسد نمبر ۳۷)

۳۔ عن محمود بن لبید قال اخبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن رجل طلق امرأته ثلث تطليقات جميعاً فقام غضباً نائماً قال ايلعب بكتاب الله وانا بين اظلمكم (نسائی کتاب الطلاق جلد ۲ صفحہ ۸۱) حضورؐ کو ایک شخص کے متعلق یہ اطلاع ملی کہ اس نے اپنی بیوی کو اٹھ تین طلاقیں دے دی ہیں تو حضورؐ غضبناک ہو گئے اور فرمایا کہ میری موجودگی میں بھی کتاب اللہ کے ساتھ مذاق کیا جا رہا ہے۔

لہذا اس کھیل کو ختم کر دینا ہی بہتر ہے۔

اس لیے ہماری تجویز یہ ہے کہ بیک مجلس تین طلاقوں کا رواج ختم کر دیا جائے اور اسے ایک ہی طلاق یعنی رجعی قرار دیا جائے۔

سزا مقرر کرنا کوئی خلاف شریعت بات نہیں۔ قانون کو توڑنے پر سزا دینا قانون کا ہی تقاضا ہے۔ حلالہ کو اسنے اور کرنے واسے کے لیے سیدنا عمرؓ نے جو سنگساری کی سزا رکھی تھی وہ کوئی منصوص سزا نہیں تھی مگر اس سے مقصود لعنت حلالہ سے روکنا تھا۔

جب آنحضرتؐ نے اسے تلعب بکتاب اللہ قرار دیا ہے تو اس پر سزا کیوں نہ دی جائے۔ طلاق حسن کو ختم کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ اگرچہ تیسری طلاق کے بعد یہ بھی مضطرب ہو جاتی ہے لیکن اس میں مستقبل کے نشیب و فراز کو سوچنے کا موقع مل جاتا ہے اور طلاق کے شرعی مضابطے پر بھی عمل ہو جاتا ہے۔ پھر اس میں تیسری طلاق سے پہلے رجوع کا موقع بھی باقی رہتا ہے اور اگر تیسری طلاق کے بغیر ہی عدت گزر جائے تو تجدید نکاح کا دروازہ بھی کھلا رہتا ہے۔

فہمی طلاق مضطرب اور حلالہ

کیا رنگ تین طلاقیں وہی دے گا جس میں صبر کی کمی ہو، سوچنے سمجھنے کی بجائے فوری جذبے سے مغلوب ہو جاتا ہو، طلاق کے مضابطے عمل کے لیے عرصے کو برداشت نہ کر سکتا ہو اور فوری پھٹکارا چاہتا ہو۔ اس بدعت کو اختیار کرنے کے بعد ننانوے فی صد زوجین کو پچھتا نا پڑتا ہے اور وہ اپنے رشتہ زنجیت کو از سر نو جوڑنے کے لیے ادھر ادھر بھاگتے پھرتے ہیں، اور ان کو اس کا ایک ہی راستہ ملتے ہیں اور وہ ہے حلالہ کر لینا۔

قرآن نے جس حلالے کا ذکر کیا ہے وہ ہے حلالہ ہو جانا نہ کہ حلالہ کر لینا۔

ہو جانے کا مطلب یہ ہے کہ عورت کسی اور سے اس طرح شادی کرے کہ جس طرح پہلے خاوند سے کی تھی۔ اب اگر اتفاقاً وہ دوسرا خاوند طلاق دے دیتا ہے یا مرنے لگتا ہے تو بعد عدت یہ اپنے پہلے خاوند سے باہمی رضا مندی کے بعد شادی کر سکتی ہے یہ ہے قرآن کا وہ قانون جسے ”فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ“ فرمایا ہے لیکن دو فقہاتین طلاق کو منغلظ مان کر پچھتانے والوں نے اس قانون کو توڑنے کے لیے یہ چور دروازہ نکالا کہ کسی سے معاملہ طے کر لیا کہ تم شام کو شادی کر کے صبح طلاق دے دو تا کہ میرے لیے یہ مطلقہ بعد عدت حلال ہو جائے۔

قرآن کا منشا ہے حلالہ ہونا اور یہ چور دروازہ ہے حلالہ کرانا۔ ان دونوں میں وہی فرق ہے جو قدرتی موت اور خودکشی کی موت میں ہے۔ ایک حلال ہے اور دوسرا حرام ہے۔ حلالہ کرانے میں جو عارضی شادی کرائی جاتی ہے اس میں ایک منکوحہ کی طرح ازدواجی زندگی گزارنے کا کوئی تصور ہی نہیں ہوتا بلکہ یہاں تو ایک شوہر بنایا ہی اس لیے جاتا ہے کہ اس شوہر سے جلد بچھٹکارا حاصل کر لیا جائے۔ بعض جگہوں میں کچھ لوگ پیشہ ور محفل بھی ہوتے ہیں انھیں کوآں حضور نے ”القیس المستقار“ دکرائے کا سانڈ بکرا، فرمایا ہے، اور ان پر اور ان سے حلالہ کروانے والوں پر لعنت کی ہے۔ اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ان دونوں

لہ عن عقبۃ بن عامر، قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا ینکح بالقیس المستقار۔ قالوا بلی یا رسول اللہ اور قال هو المحلل۔ لعن اللہ المحلل و المحلل لہ (ابن ماجہ جلد ۱، صفحات ۲۲۳ و ۲۲۴)

(صنعت نے فرمایا کہ: تمہیں بتانے دوں کہ کرائے کا سانڈ بکرا کون ہے۔ لوگوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ۔ فرمایا: وہ حلالہ کرنے والا ہے۔ خدا حلالہ کرنے والے اور کرائے والے دونوں پر لعنت کرے)

کوننگاری کی دھکی دی تھی۔ سیدنا عمرؓ کو بعد میں اپنے اس حکم کی غلطی کا شدت سے احساس ہوا تھا۔

بقول ابن قیمؒ کے یہ سب کچھ نتیجہ ہے اس فتوے کا کہ دفعتاً تین طلاقیں مغفلہ ہوتی ہیں۔

طلاق کا ضابطہ عمل کیا ہو؟

اگر کوئی شخص اپنی زوجہ کو طلاق دینا ضروری سمجھے تو پہلے بی ڈی کے چیرمین کو اطلاع دے گا کہ میں اپنی زوجہ کو احکام سنت کے مطابق طرے وطی میں فلاں فلاں گواہوں کی موجودگی میں ایک طلاق دے چکا ہوں یا طلاق دینا چاہتا ہوں۔ اس کے بعد چیرمین زوجین کے کم از کم دو اہل خاندان یا ہمدردی رکھنے والوں کو مصالحت اور تحقیقات اسباب کے لیے زوجین کے مشورے سے مقرر کرے گا، اور زیادہ سے زیادہ دو ہفتے کی میعاد دے گا۔

اگر اس اثنا میں مصالحت ہوگئی تو شوہر دوران عدت رجوع کر لے گا، ورنہ

لے اخراج ابن ابی شیبہ عن عمر قال: لا اوقی بمحل ولا محل له الا رجعتما

(تحفۃ الاحوزی جلد ۲ صفحہ ۱۸۶)

لے یزید ابن ابی مالک رادی ہیں، قال عمر بن الخطاب ما ندمت علی شیئی ندامتی علی

ثلث ان لا اكون حرمت الطلاق، اغاثۃ البغان - لابن قیم صفحہ ۱۸۱

دبچے تین باتوں پر جیسی ندامت ہوئی ہے ویسی کسی بات پر نہیں ہوئی۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ میں نے

تین یکبارگی طلاقیں کو مغفلہ قرار دیا۔

لے ان الافتاء بانہا مغفلہ یوجب التحلیل (اعلام المتقین - ایضاً)

(ایسی طلاق کو مغفلہ قرار دینے کا نتیجہ ہے حلال کرنا)

طلاق یا اطلاع طلاق کے دن سے عورت کی عدت شروع ہوگی جو تین قروء یا تین ماہ میں ختم ہوگی۔ اس کے بعد عورت نکاح سے آزاد ہو جائے گی۔ دوران عدت زوجین ایک ہی گھر میں سکونت پذیر رہیں گے اور زوجہ کے تمام اخراجات شوہر کے ذمے ہوں گے۔

اگر عدت ختم ہونے سے پہلے عورت حاملہ ثابت ہوئی تو عدت وضع حمل ہوگی۔ اور عدت کے تمام احکام نافذ رہیں گے۔ اگر ولادت ہوگئی تو رضاعت اور حضانت کے تمام اخراجات بھی شوہر ہی کے ذمے ہوں گے۔ اگر کسی شخص نے یہ اقرار کیا کہ اس نے تین طلاقیں یک بارگی دی ہیں یا بغیر گواہوں کے طلاق دی ہیں دخواہ وہ ایک ہی طلاق ہو، تو وہ جرمانے یا قید یا دونوں سزاؤں کا مستوجب ہوگا۔

آنکھوں کی سوئیاں

ہندوستان کی کہانیاں اپنے اندر بڑی بڑی حقیقتیں رکھتی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس ملک کے حکیموں نے زندگی کے بڑے بڑے فلسفوں کے عام فہم اور دل چسپ ترجمے کر دیئے ہیں یا خشک حقیقتوں کو چلتی پھرتی زندگی سے منتقل کرنے کی کوشش کی ہے، ہم ان چھوٹی چھوٹی کہانیوں کی مدد سے زندگی کے بہت سے حقائق کو ذہن کی گرفت میں لاسکتے ہیں۔

بچپن میں ہم نے جو کہانیاں سنی تھیں اور دماغ کی سلوٹوں میں کہیں چھپی ہوئی رہ گئیں۔ ان میں سے کوئی ایسی کہانی بھی تھی جس میں کسی مظلوم عورت کی داستانِ درد بیان کی گئی تھی جس کے سارے جسم میں سوئیاں چھپی ہوئی تھیں اُس کی دشمن سارے دن اس کی سوئیاں نکالتی تھی لیکن آنکھوں کی سوئیاں قصداً چھوڑ دیتی تھی اور رات ہو جاتی تھی۔ دوسرے دن پھر نئی سوئیاں چھب جاتی تھیں اور پھر وہ سوئیاں نکالتی تھی، لیکن آنکھوں کی سوئیاں چھوڑ دیتی تھی۔ ہم کو کہانی کے صرف اتنے ہی حصہ سے غرض ہے۔

آپ غور کریں گے تو مظلوم انسانیت کے ساتھ زمانہ دراز سے یہی معاملہ درپیش ہے اس کا سارا جسم سوئیوں سے چھلنی ہو رہا ہے جسم کے ہر حصہ میں ظالم سوئیاں چھب رہی ہیں۔ کچھ ہمدرد ہاتھ اس کی یہ سوئیاں نکالنے کے لیے بڑھتے ہیں لیکن ہر مرتبہ آنکھوں کی سوئیاں چھوڑ دیتے ہیں، اور اس کی نجات کا کام ناتمام رہ جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دوسرے روز وہ اسی طرح مجروح اور مبتلا نظر آتی ہے اور از سر نو محنت کرنی پڑتی ہے۔

انسانیت ایک مکمل انسانی جسم اور وجود کی نمائندہ ہے وہ انسانی زندگی کے تمام شعبوں

انہمیں کی سوئیاں

کی جامع ہے، اس کے ساتھ جسم بھی ہے، پیٹ بھی ہے، دل بھی ہے، دماغ بھی ہے، روح بھی ہے، ان تمام حصوں کے ساتھ کچھ مہاسب اور آلام بھی ہیں یہ اس کے جسم کی سوئیاں ہیں جو اس کو زار و نزار کیے ہوئے ہیں۔

بھوک، فاقہ اچھی اور صحیح غذا کا ملنا یہ پیٹ کی سوئیاں ہیں، یقیناً ان سے انسانیت کو تکلیف اور دکھ پہنچتا ہے۔ عالم انسانیت کی یہ بہت بڑی بدقسمتی ہے اور زندگی کا یہ بڑا شرمناک پہلو ہے کہ قدرت کی فیاضیاں اور غذائی سامان کی پوری فراوانی کے باوجود چند انسانوں کے ناجائز تصرف یا کسی نظام سلطنت کے جابرانہ طرز عمل سے انسانوں کی ایک بڑی تعداد کو پیٹ بھر دہی میسر نہ ہو اور وہ اپنے فطری حق اور ضروری سامان زندگی سے محروم رہے، اس پر غم و غصہ، اضطراب و احتجاج اس صورت حال کے خلاف جدوجہد ایک قدرتی امر اور صحیح انسانی احساس ہے جس پر تعجب یا ملامت کا کوئی موقع نہیں۔

انسان جسم رکھتا ہے، اس جسم کو ٹھنڈک اور گرمی کا احساس دیا گیا ہے، اور لباس کی طلب بخشی گئی ہے اس طلب کو پورا کرنے کے لیے زمین پر پورے انصاف اور ضرورت کے مطابق لباس پیدا کرنے والی چیزیں اور لباس تیار کرنے والے ہاتھ پیدا کئے گئے ہیں۔ پھر بڑی بے انصافی ہے کہ چند آدمیوں کے زائد لباس استعمال کرنے یا بکسوں میں بند کر کے رکھنے یا بے جان دیواروں کو جاندار انسانوں کے کام آنے والا کپڑا اور ٹھکانے کی وجہ سے انسان سردی سے ٹھیکڑ کر مر جائے یا ان کو ستر پوشی کے لیے بھی کپڑا نہ ملے۔

انسان دل رکھتا ہے اس کی کچھ جائز خواہشات ہیں ان کا نہ پورا ہونا بڑی زیادتی اور ظلم ہے۔ اور وہ دماغ رکھتا ہے۔ اس کا علم سے محروم اور دماغی ترقی اور صحیح قوت فکر سے دور رہنا نا انصافی اور نظام زندگی کا نقیض ہے اور اس نقیض کو دور کرنا ایک حساس انسان اور ایک صحیح الاحساں جماعت کا مذہبی اور اخلاقی فرض ہے۔

انسانی تہذیب و تمدن کو پھلنے پھولنے اور انسانوں کی روحانی ذہنی اور جسمانی طاقتوں کو

نشوونما حاصل کرنے کے بہترین مواقع حاصل جب حاصل ہوتے ہیں جب ان کے راستہ میں کوئی جابر قوت حائل نہ ہو۔ عموماً دیکھا گیا ہے کہ غیر ملکی حکومت و مسائل زندگی پر قبضہ کر لیتی ہے اور ان کی تقسیم کا کام اپنے غیر ہمدرد اور نا انصاف ہاتھوں میں لے لیتی ہے اس کے اقتدار میں محکوم قوم کے جائز جذبات بھی افسردہ اور اس کی ذہانت کے سونے خشک ہو جاتے ہیں اور وہ اپنے وطن میں جیل کے قیدیوں کی طرح زندگی گزارتی ہے۔ اس لیے علامی بھی انسانیت کے لیے ایک بڑی مصیبت اور بلائے جان ہے۔ اور اس کو دور کرنا زندگی کے حقیقی لطف سے محروم ہونے کے لیے شرط ہے۔

اس لیے بلاشبہ فائدہ کشی، غریبی، مجبوری، جہالت اور محکوم وہ سوئیاں ہیں جو انسانیت کے جسم کو بھرماتی رہتی ہیں۔ ان کا دور کرنا ایک بڑی انسانی خدمت ہے۔

لیکن کیا اس دُکھی انسانیت کے سارے دکھ اور روگ یہی ہیں اور یہی اس کے جسم کی سُوئیاں ہیں۔ ان سُوئیوں کے نکلنے ہی اس کو دل کا سکون، جسم کا آرام اور شکم کی نیند نصیب ہو جائے گی؟ اور اس کی آنکھ کی کھٹک اور دل کی خلش دور ہو جائے گی؟ ہم دیکھتے ہیں کہ انسانیت کی مصیبت اسی پر ختم نہیں ہوتی کہ ہر شخص کو پیٹ بھر دٹی ضرورت بھر کا کپڑا، جائز خواہشات کی تکمیل کا سامان اور تعلیم کے مواقع حاصل ہو جائیں گے۔ اس کے جسم میں کچھ اور بھی زہر کی بھی ہوئی سُوئیاں ہیں جو اس کو اندر اندر گھلاتی رہتی ہیں اور ایسی سوسائٹی جس کو زندگی میں اپنی منمانگی مراد مل چکی ہو، اور ان زہر کی کبھی ہوئی سُوئیوں کی وجہ سے ہر وقت کراہتی ترپنی اور اندر اندر گھلتی رہتی ہے۔ انسان اس پر بس نہیں کرتا کہ اس کو پیٹ بھر کر کھانا اور اپنی اور اپنے بچوں اور متعلقین کی ضرورت کا کپڑا اور سامان زندگی حاصل ہو گیا ہے۔ اس کے اندر اس فطری پیٹ کے علاوہ ایک اور مصنوعی پیٹ پیدا ہو جاتا ہے۔ وہ حرص و ہوس کا پیٹ ہے جو جسم کی طرح تھل من مزیداً (کچھ اور ہے) ہی پکاتا رہتا ہے۔ اس کو روپیہ سے صرف اسی لیے نہیں کہ وہ ضروریات زندگی کے حصول کا ایک ذریعہ ہے۔ بلکہ بغیر کسی مقصد کے ذاتی محبت و عشق ہو جاتا ہے اور اس کو کوئی بڑی

سے بڑی مقدار سے تسکین نہیں دے سکتی، دولت کے اس ذائقے عشق کی وجہ سے وہ ہر مجرمانہ فعل کا بے تکلف ارتکاب کرتا ہے۔ رشوت ستانی، چور بازاری، نفع اندوزی اس ذہنیت اور مزاج کے ادنیٰ کرشمے ہیں۔

اگر دنیا کی اخلاقی تالیخ کا گہرا مطالعہ کیا جائے اور تعصبات سے الگ ہو کر بد نظمیوں، بے عنوانیوں اور شہری زندگی کے مشکلات کے حقیقی اسباب تلاش کیے جائیں تو ان کی تہ میں جائزہ انسانی خواہشات اور حقیقی ضروریات کا ہاتھ کھلے گا، ان کی تہ میں عموماً ناجائز خواہشات اور فرضی ضروریات نے ہرزمانہ میں شہری زندگی میں نئی نئی الجھنیں اور ہر نظام حکومت کے لیے نئے نئے مشکلات پیدا کیے ہیں، انھیں فرضی ضروریات نے لوگوں کو مظالم، بددیانتی، غبن، استحصال، بھری رشوت خوری، سٹہ بازی، ذخیرہ اندوزی، فریب دہی پر آمادہ کیا اور ان کے اثر سے پورے پورے ملک اور بڑی بڑی حکومتیں ”اندھیر نگری جو پٹ راج“ بن کر رہ گئیں۔

آج بھی اگر موجودہ مشکلات اور شکایات کی تحقیق کی جائے گی تو صاف نظر آئے گا کہ موجودہ پریشانیوں اور بے اطمینانی کا سبب یہ نہیں ہے کہ ملک کے لوگوں کی ایک بڑی تعداد یا اکثریت کو ضروریات زندگی میسر نہیں اور اس کی جائز خواہشات پوری نہیں ہوتیں اور اس ملک میں بھوکوں اور رنگوں کی زیادتی ہے، انصاف سے اگر دیکھا جائے تو ان بھوکوں اور رنگوں نے کسی کی عافیت تنگ نہیں کی ہے، عافیت ان لوگوں نے تنگ کی ہے جن کے پیٹ بھرے ہوئے ہیں، لیکن ان کا دل دولت سے کسی طرح نہیں بھرتا حقیقی ضروریات کا نام بدنام ہے، ان کی فہرست کچھ طویل نہیں، ساری خرابی فرضی ضروریات نے پیدا کی ہے جن کی فہرست ہمیشہ بڑھتی رہتی ہے اور کبھی اتنی بڑھ جاتی ہے کہ اسے محسوس کر کے شہر کی دولت ایک فرد کے لیے کافی نہیں ہوتی۔

آج یہ ہوش ربا گرائی، اشیاء کی نایابی اور افراط زر کیوں ہے؟ کیا اس لیے کہ اہل ملک کی اکثریت بھوک اور تنگی ہے؟ ظاہر ہے کہ صرف اس لیے کہ دولت کی ہوس بہت بڑھ گئی ہے، زیادہ اور جلد سے جلد دولت مند بننے کا شوق اجنبیوں کا ہی ہے، بلکہ ہمارے ہاں تو ایسا ہی ہے، سرسبز ملک،

فخر، ریاکاری، جاہ طلبی، نمائش شہریت کے خمیر میں داخل ہو چکی ہے۔

آج جس چیز نے زندگی کو عذاب اور دنیا کو دارالعذاب بنا رکھا ہے اور جس سے ہر موٹر پر سابقہ ہے وہ بڑھی ہوئی رشوت ستانی، چور بازاری، اور ظالمانہ نفع خوری ہے لیکن کیا ان جرائم کا ارتکاب بھوک فاقہ کشی اور برہنگی کی مجبوری سے کیا جاتا ہے۔ یہ تو اسی طبقہ کے حرکات ہیں جس کو اپنی خوراک سے زیادہ غلہ، اپنے حصہ سے ناند کپڑا، اور اپنی ضروریات سے فاضل سامان زندگی حاصل ہے، ہزاروں مجرمین میں ایک بھی نانِ شبینہ کا محتاج اور سردی سے ٹھٹھرنے والا انسان نہیں ملے گا۔ یہ متوسط اور دولت مند طبقہ کے اعمال ہیں جس کے پاس ضروریات زندگی میں سے کوئی چیز کم اور ارتکابِ جرم کے لیے کوئی مجبوری نہیں ہے۔

حقیقت میں انسانوں کی فطری اور واجبی ضروریات کا معاملہ کچھ مشکل نہیں، یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک ملک میں ہر شخص کو پیٹ بھر کر کھانا ضرورت کا کپڑا اور سامان زندگی میسر ہو جائے۔ لیکن کیا دنیا کی کوئی بڑی سے بڑی حکومت، اور بہتر سے بہتر نظام کسی مختصرے مختصر آبادی کے لیے بھی اس کی فرضی ضروریات مہیا کر سکتا ہے اور کسی ایک انسان کے بھی مصنوعی پیٹ کو بھر سکتا ہے جس کی جھوٹی بھوک (اشہا کاذب) سارے انسانوں کا رزق کھا کر بھی نہیں سستی؟ پھر جب سوال حقیقی ضروریات کا نہیں بلکہ فرضی ضروریات کا ہے اور مرضِ اشتہاء صادق نہیں، بلکہ اشتہاء کاذب ہے تو کوئی ایسا معاشی فلسفہ یا اقتصادی نظام جو سوسائٹی کے ضمیر کو نہیں بدلتا جو صرف انسانوں کے پیٹ بھرنے اور ان کا تن ٹھکنے کی ذمہ داری لیتا ہے اور جو مادی احساس میں اعتدال پیدا کرنے کے اشتعال پیدا کرتا ہے، کیا کسی سوسائٹی کو بھی اندرونی طور پر مطمئن کرنا ہے اور زندگی کو موجودہ مشکلات سے نجات دے سکتا ہے؟

غور سے دیکھا جائے تو رشوت ستانی، چور بازاری، حد سے زیادہ نفع خوری اور اخلاقی جرائعِ اصل پیچیدگیاں نہیں ہیں، اصل پیچیدگی وہ ذہنیت اور مزاج ہے جو ان بد اخلاقیوں اور بد اصولوں پر آمادہ کرتا ہے جب تک اس مزاج میں تبدیلی نہ ہو ان خرابیوں کا مستقل سد باب

نہیں ہو سکتا۔ اگر ایک دروازہ بند کیا جائے گا تو دس دروازے کھل جائیں گے۔ انسانی ذہن اپنے مقاصد کے حصول کے لیے بہت سے چور دروازے رکھتا ہے۔ اگر اس میں کوئی گہری تبدیلی نہ ہو تو اس کا راستہ روک کر کوئی عاجز نہیں کر سکتا، اس کو اپنی مطلب برآری کے لیے بہت سی تدابیر اور حیلے آتے ہیں وہ ان سے اپنا مطلب نکال لے گا۔

موجودہ زندگی کی اصل خرابی یہ ہے کہ پوری سوسائٹی کا ضمیر خود غرض اور مطلب پرست بن گیا ہے۔ اس کا ایک فرد اپنی غرض کے لیے بے تکلف بڑی سے بڑی بے اصولی کا ارتکاب کر لیتا ہے، اگر وہ کسی شعبہ کا امین بنایا جاتا ہے تو اس کو خیانت میں باک نہیں، اگر کسی قومی ادارہ کا رکن منتخب ہوتا ہے تو اس کو اپنے حقیر فائدہ کے لیے بڑے سے بڑے قومی و جماعتی فوائد کو پامال کرنے اور دوسروں کا گھر آجاڑ کر اپنا گھر آباد کرنے میں مہذب نہیں، اگر وہ مانتا ہے تو کام چور، سست کار اور احساس فرض سے عاری ہے وہ اپنے کسی متوقع فائدہ یا کسی ذاتی رنجش کی بناء پر ایک گھنٹہ کے کام میں باسانی ایک ہینڈ لگا سکتا ہے۔ اور آسان سے آسان معاملہ کو برسوں اُلجھا سکتا ہے۔ اور اس طرح سے اپنے ذاتی فائدہ کے لیے نظام حکومت کو ناکام یا بدنام کر سکتا ہے۔ اگر وہ صاحب اختیار ہے تو اعزہ نوازی، احباب پروری، بے جا پاسداری اور شخصی یا خاندانی فوائد کی بناء پر صریح بے اصولی کا ارتکاب کر کے ملک و قوم کو نقصان پہنچاتا ہے، اگر تاجر ہے تو دولت میں غیر ضروری اضافہ کرنے کے لیے چور بازاری اور ناجائز نفع خوری کر کے لاکھوں غریبوں کو پیٹ کی مار مارتا ہے اور دانہ دانہ کو ترستا ہے، اگر وہ روپیہ کا لعبار کرتا ہے تو سود خواری اور مہاجنی کے ذریعہ صد ہا غریبوں کا بال بال قرض میں جکڑ دیتا ہے اور ان کو پیسہ پیسہ کا محتاج بنا دیتا ہے۔

افراد سے بڑھ کر جماعتوں اور پوری پوری قوموں پر خود مطلبی اور خود غرضی کا شیطان مسلط ہو گیا ہے۔ سیاسی جماعتیں جماعتی خود غرضی اور خود بینی میں مبتلا ہیں یورپ اور امریکہ کی جمہوریتوں پر قومی خود غرضی کا جھوٹا سوار ہے، جس کے پانڈل کے نیچے چھوٹی اور کمزور قومیں سبزہ کی طرح پامال ہوتی رہتی ہیں۔

اس قومی خود غرضی نے ساری دنیا کو تجارت کی منڈی یا لوہار کی بھٹی بنا رکھا ہے اور ساری زمین کو ایک وسیع میدان جنگ میں تبدیل کر دیا ہے۔ اس قومی خود غرضی کی خاطر بڑی سے بڑی بے اصولی اور بے آئینی روا ہے اس کے ادنیٰ اشارے پر لاکھوں بے گناہ انسانوں کو بے دریغ موت کے گھاٹ اتار دیا جاتا ہے، ایک قوم پر دوسری قوم کو مسلط کر دیا جاتا ہے، بھیڑ بکریوں کی طرح ایک قوم کو دوسری قوم کے ہاتھ بیچ دیا جاتا ہے، متحد ملک کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیئے جاتے ہیں، یورپ کی اس قومی خود غرضی نے پہلے عربوں کو ترکوں کے خلاف اُبھارا اور کل عرب سلطنت کا خواب دکھایا، پھر اسی خود غرضی نے شام جیسے چھوٹے ملک میں چار مستقل حکومتیں قائم کیں، پھر اسی نے یہودیوں کو وطن الیہود کا بزر باغ دکھایا۔ آج بھی فلسطین میں جو کچھ ہو رہا ہے اور اس کی گتھی جس طرح الجھتی جا رہی ہے وہ محض امریکہ، برطانیہ اور روس کی قومی خود غرضی کا نتیجہ ہے، ہندوستان میں سو برس سے جو کچھ ہوتا رہا ہے اور پھر آخر میں جس طرح اس امن پسند ملک کو قتل گاہ بنا کر چھوڑا گیا ہے وہ یا تو برطانیہ کی براہِ راست قومی خود غرضی کا کرشمہ ہے یا اس کی پیدا کی ہوئی اس بدترین قومی خود غرضی کا زہر یہاں کی کباہی کے جسم میں سو برس تک سرایت کرتا ہے، مغربی تہذیب اور مغربی سیاست کی لائی ہوئی اس قومی خود غرضی نے ۷۴ عربیہاں کے لوگوں کو اتنا اندھا اور دیوانہ بنا دیا کہ ان سے وہ غیر انسانی افعال صادر ہوئے جن کی نسبت سے چوپایوں اور درندوں کو بھی شرم آئے گی، اور آدم خود وحشیوں کی گردن شرم سے جھک جائے گی، اور زمانہ آئندہ کا مورخ ان واقعات کی تصدیق میں سخت پس و پیش کرے گا۔

پھر اس خود غرضی نے ساری دنیا میں اور ملک کے تمام طبقوں میں ایک مخصوص مزاج پیدا کر دیا ہے جس کا خاصہ ہے کہ انسان اپنے حقوق کے مطالبہ میں بڑا مستعد ہے اور فرائض و حقوق کے ادا کرنے میں سخت کوتاہ اور حیلہ جو، اس ذہنیت اور سیرت نے ساری دنیا میں انفرادی جماعتی اور طبقاتی کشمکش برپا کر دی ہے ہر شخص اپنا حق مانگتا ہے اور دوسرے کا حق ادا کرنے سے گریز کرتا ہے۔ اگر دنیا پر نظر ڈالی جائے تو ساری دنیا حقوق طلبوں کی ایک بادی نظر آئے گی، جس میں حق طلبی

کافور تو ہر زبان پہ ہے لیکن ادلے فرض کا احساس کسی دل میں نہیں جس آبادی میں ہر شخص حق طلب ہو لیکن فرض شناس کوئی نہ ہو وہاں کی زندگی کی الجھنوں اور وقتوں کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ اور وہاں کی کشمکش کو کوئی انسانی تدبیر یا تنظیم دُور نہیں کر سکتی۔

ہم اس خود غرضی پر خواہ کتنے چسپ بچیں ہوں اور اس سے ہمیں خود اپنی روزمرہ کی زندگی میں خواہ کتنی مشکلات پیش آئیں وہ ہے بالکل ایک قدرتی چیز جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اس زندگی کے بعد کوئی زندگی نہیں۔ اس مادی زندگی کی لذتوں اور فائدوں کے سوا کسی اور حقیقت کا بیکہ وجود نہیں۔ اور ہمارا سارا ادب، فلسفہ اور پورا ماحول اسی کی تلقین کرتا ہو، اسی کی مثالیں سند اور معیار کے طور پر پیش کر رہا ہو، سارا نظام حیات اسی محور کے گرد گردش کر رہا ہو، زندگی بعد موت کا ہر تصور ختم ہو چکا ہو۔ اخلاقی قدروں اور زندگی کی دوسری بلند اور لطیف تر حقیقتوں نے خالص مادی و جسمانی احساسات کے لیے جگہ خالی کر دی ہو، پیٹ اور جسم نے پھیل کر زندگی کی ساری وسعت گھیلی ہو اور تمام دوسری حقیقتوں کو نگاہوں سے اوجھل کر دیا ہو وہاں انسان خود غرض کیوں نہ ہو؟ اور وہ اس اول و آخر زندگی کی لذتوں اور منفعتوں کو کس دن کے لیے اٹھا رکھے اور اس زندگی سے لطف اندوزی میں کس بے بخل اور احتیاط سے کام لے؟ پھر جب اس کو کسی بالا تر نگرانی اور کسی قادر و توانا ذات اور کسی ہمہ بین و ہمہ دان ہستی کا بھی اعتقاد اور خوف نہ ہو تو وہ ان اغراض کے حصول کے لیے جو اس کی زندگی میں خوش حالی یا لذت و لطف پیدا کریں۔ ان اسباب و ذرائع کے اختیار کرنے میں کیوں پس و پیش سے کام لے جو اس کے لیے کسی وقت بھی ممکن ہو سکیں؟

اور پھر جب مادہ پرست سیاسی فلسفہ نے انسان کی زندگی کو ایک قوم اور ایک وطن کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے اور ہر ایسے تصور اور ہمدردی کو ذہن سے نکال دیا ہے جس کا دائرہ ایک قوم یا وطن سے زیادہ وسیع ہو، اور ہر ایسی چیز کو راستہ سے ہٹا دیا ہے جو انسانیت کا وسیع تر تصور اور زندگی کا غیر فانی و فانی نہیں بننے والی فطری خود غرضی کی سطح سے کس طرح بلند ہو سکتی ہے اور وہ اپنے مقاصد کے حصول کے لیے کسی جائز و ناجائز فعل کے ارتکاب سے کس طرح اختیار کر سکتی ہے؟

یہ خود غرضی اور مطلب پرستی اس موجودہ نظام معاشرت و سیاست کا جنم روگ ہے جب تک اس کا ازالہ نہ ہو ظاہری انتظامات، اصلاحات و ترقیات کچھ زیادہ نتیجہ خیز نہیں، سیاسی طور پر ملک آزاد و خود مختار ہو یا غیر ملکی حکومت کے ماتحت جب تک ہماری سوسائٹی پر خود غرضی مسلط ہے، دولت و عزت کا عشق ملک کے تمام افراد پر چھایا ہوا ہے، ذمہ داری کا احساس افراد کے دلوں سے نکل چکا ہے اور معاشرہ کا قلبی رجحان زیادہ سے زیادہ لطف اندوزی فرضی ضروریات کے حصول اور خواہشات نفس کی تکمیل کی طرف ہے۔ عملاً وہ سوسائٹی زندگی کی حقیقی مسرتوں اور آزادی کے عملی نتائج سے محروم رہے گی۔

ہم دیکھ رہے ہیں کہ سوسائٹی پر ایک غیر طبعی فرہی پھار رہی ہے وہ اپنی ظاہری آرائش میں بھی ترقی کر رہی ہے۔ نافذ کشی اور عریانی کا تناسب بھی کم ہو رہا ہے۔ اور بعض ملکوں میں معاشی نا انصافی کا خاتمہ ہو گیا ہے، تعلیم عام ہو رہی ہے نئے نئے شعبوں کی کثرت ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس سوسائٹی کو اندر سے روگ لگ چکا ہے جو اندر اندر سے اس کو گھلار رہا ہے، جب دلوں میں نا انصافی گھر کر گئی ہو تو محض معاشی نا انصافی کو مٹانے سے کسی ملک میں حقیقی انصاف اور عام بہمدی پیدا نہیں ہو سکتی، معاشیات کے علاوہ بھی زندگی کے بہت سے میدان ہیں جن میں انسان کو انسان پر ظلم کرنے، اس کا حق دبانے اور کم سے کم اس کو تنگ کرنے کے پورے مواقع حاصل ہیں جب تک طلب سے اس نا انصافی اور ظلم کی طرف رجحان اور خود غرضی کا بیج نہ نکالا جائے کوئی شہری نظام ظلم نا انصافی اور بددیانتی سے پاک نہیں ہو سکتا۔

ایشیائیں ابھی حال میں جو نئی خود مختار ریاستیں قائم ہوئی ہیں یا جن ممالک کو نئی نئی آزادی حاصل ہوئی ہے، وہ بھی اس حقیقت کو نظر انداز کر رہے ہیں کہ ملک کی خوش حالی اور قوم کی ترقی صرف زندگی کی ظاہری تنظیمات اور وسائل کے حصول میں نہیں ہے بلکہ ان مقاصد کی صحت میں ہے جن کے لیے یہ وسائل استعمال ہوتے ہیں، رجحان کی درستی اور انصاف و بہمدی کے قلبی جذبات میں ہے اور یہ چیزیں کسی مشینی طریقہ اور سیاسی تنظیم سے نہیں پیدا ہوتیں۔ اگر یہ کسی مشینی طریقہ یا سیاسی

نظام سے پیدا ہو سکتیں اور وسائل زندگی کی فراہمی اور ملک کی ظاہری تنظیم حقیقی خوش حالی امن و اطمینان اور قلبی سکون کی ضامن ہوتی تو یورپ و امریکہ کی مستحکم و منظم سلطنتیں امن و سکون کا گہوارہ ہوتیں اور وہ ممالک جنت نظیر ہوتے مگر سب جانتے ہیں کہ ان ممالک کو حقیقی اطمینان نصیب نہیں وہاں کی اندرونی الجھنیں کوئی چھپا ڈھکا واقعہ نہیں۔

مقاصد کی صحت، ارجحان کی درستی اور انصاف و ہمدردی کے قلبی جذبات کا سرچشمہ ایک صحیح و طاقتور اخلاقی و روحانی مذہب ہی ہے جو انسان کے جسم کے ساتھ اس کے دل پر بھی حکومت کرے جو اس کی خواہشات کو اپنے ضبط و نظم میں رکھے جو اپنی روحانی طاقت سے اس سے بہتری نوع کے حق میں ایثار و قربانی کر سکے جو اس محدود و مختصر زندگی کے علاوہ کسی ایسی غیر فانی زندگی کو اس کی نگاہ میں اس طرح حقیقت بنا سکے کہ اس کے شوق میں آدمی اس زندگی میں اعتدال و احتیاط سے کام لے جو اس کے سامنے کھانے پینے پینے، اور ٹھننے، دولت و عزت حاصل کرنے اور حیوانی تقاضوں کو انسانی عقل و ہنرمندی سے پورا کرنے کے علاوہ انسانیت اور زندگی کے کچھ اور معانی بتلا سکے اور انسان کی زندگی کے کچھ زیادہ بلند مقاصد انسان کے سامنے لاسکے، ایسے ہی مذہب کی صحیح تعلیم اس خود غرضی اور کوتاہ نظری کو زائل کر سکتی ہے جس سے ہمارا موجودہ نظام معاشرت و سیاست داغ داغ ہو رہا ہے۔

مبارک ہیں وہ ہاتھ جو مظلوم انسانیت کے جسم کی سوتیوں کو نکالنے کے بڑھیں۔ مگر یاد رہے کہ آنکھوں کی سوتیاں نکالے بغیر اس کو شکھ کی نیند اور دل کا چین حاصل نہیں ہو سکتا، آزادی، اور حکومت خود اختیاری کا حاصل کرنا بڑا ضروری کام اور اعلیٰ مقصد ہے۔ ملک سے فاقہ کشی، برہنگی اور افلاس کو دور کرنا، معاشی نا انصافیوں کا خاتمہ کرنا اور ہر شخص کے لیے ضروری وسائل زندگی کا مہیا کرنا نہایت مبارک کام ہے اور جو لوگ اس میں حصہ لیں وہ انسانوں کے شکر کی مستحق ہیں لیکن ان کو اپنے کام کو بالکل ادا حور اور ناقص سمجھنا چاہیے۔ جب تک انسانیت کے دل کی بھانسن اور آنکھ کی کھٹک دور نہ ہو، اس کا ضمیر خدا ترس اور پاکباز نہ ہو جائے اس میں

ذمہ داری کا احساس نہ پیدا ہو جائے، اس کی نظر شکم پروری اور تن پروری سے بلند ہو کر بنی نوع انسان کے عام فائدوں پر نہ ہو، اس میں وسعت نظری اور عالمی حوصلگی نہ پیدا ہو جائے وہ ضرورتاً زندگی اور فضولیات زندگی میں فرق نہ کر سکے اور اس کو ایک دوسرے کے ساتھ انصاف کرنے اور اپنے نفس کے خلاف کہنے میں وقت نہ ہو۔

کئی بار اس جسم کی سوئیاں نکالنے کے لیے انسانیت کے ہمدرد ہاتھ بڑھے لیکن ہر بار انھوں نے آنکھوں کی سوئیاں چھوڑ دیں اور رات ہو گئی، کسی ملک کو اس کے فرزندوں نے اپنی قربانیوں اور بہادری سے آزادی دلائی، کہیں ارادے کے پکے انسانوں نے جاہر شخصی سلطنتوں کا تختہ الٹ کر ملک میں جمہوری نظام اور عوامی حکومت قائم کی لیکن دل کی پھانس دل ہی دل میں رہ گئی، ملک کا نظم و نسق کرنے والے بدل گئے مگر نظم و نسق کا طریقہ اور حکومت کی روح اور اس کا رولج نہ بدلا۔ اب بھی کئی ملکوں میں معاشی انقلاب کی جدوجہد جاری ہے لیکن لوگ پیٹ کی سوئیاں دیکھ رہے ہیں اور آنکھوں کی سوئیوں کی طرف سے آنکھیں بند کیے ہوئے ہیں، انسانیت فریاد خواہ ہے کہ رات آنے سے پہلے جسم کی سوئیوں کے ساتھ آنکھوں کی سوئیاں بھی نکال دی جائیں تاکہ اس کو حقیقی سکون، دیر پا راحت اور متوازن زندگی حاصل ہو ۛ

مسئلہ اجتہاد :- مولانا محمد حنیف ندوی

قرآن، سنت، اجماع، تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر۔

صفحات ۱۸۴ — ۳ روپے

اجتہادی مسائل :- مولانا شاہ محمد جعفر پھلواروی

علمی، فقہی اور تاریخی مسائل پر مدلل گفتگو جن میں سے بعض مسائل پر اب تک کسی نے قلم

نہیں اٹھایا۔ صفحات ۳۶۸ — ۵۰/۴ روپے

ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب بوٹو لاہور

”الکندی“

حالاتِ زندگی

مشہور و غریب فکر الکندی کے حالاتِ زندگی کے متعلق ہماری معلومات کچھ زیادہ نہیں۔ بہر حال اتنا معلوم ہے کہ الکندی کندا کے شاہانِ مین کی نسل سے تھا۔ اس کا باپ اسحق بن صباح بنو عباس کے تین خلفاء مہدی، ہادی اور ہارون کے زمانے میں کوفہ کا گورنر تھا۔ الکندی اسی زمانہ میں آٹھویں صدی کے آخر میں بمقام کوفہ پیدا ہوا۔ اس کا پورا نام ابویوسف یعقوب ابن اسحق الکندی تھا۔ الکندی نے اپنی ابتدائی تعلیم بغداد اور بصرہ میں حاصل کی، اور اپنی زندگی کا کافی حصہ یہیں بسر کیا۔ حصولِ تعلیم کے بعد وہ دربارِ شاہی سے متعلق ہو گیا۔ لیکن اس بات کے متعلق وثوق سے کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ دربارِ شاہی میں کتنا عرصہ رہا۔ دربار میں شاہی طبیب ہونے کے علاوہ یونانی اور سریانی زبانوں کی مختلف علوم کی کتابوں کے عربی میں تراجم کرنا اور دوسروں کے تراجم کی تصحیح کرنا بھی اس کے فرائض میں شامل تھا، اور کوئی تعجب نہیں کہ کوئی انتظامی عہدہ بھی اس کے پرورد ہو۔ ”مامون“ اور معتصم کے دربار میں الکندی کی بڑی عزت تھی۔ اس نے عرصہ دراز تک یہاں خوش حالی کی زندگی بسر کی۔ اس کا یہ زمانہ نہایت آرام اور اطمینان سے گزرا۔ اور اس نے اپنی زندگی ارسطو کے فلسفہ کے مطالعہ اور تدریس کے لیے وقف کر دی۔ ارسطو اور دوسرے یونانی مفکرین لکائیوں کے ترجمے کیے، ان کی شرحیں لکھیں، خلاصے تیار کیے اور خود بھی بہت سی کتابیں تصنیف کیں، فلسفہ کے مطالعہ نے اس کے خیالات میں بختگی اور ذہن میں جلا پیدا کر دی۔

الکندی بنو عباس کے مشہور خلفاء مامون اور معتصم کے زمانہ میں دربار سے متعلق تھا۔ اور

زبردست عزت کا مالک۔ اول الذکر خلیفہ کے دور حکومت کو تاریخ اسلام کا روشن ترین باب خیال کیا جاتا ہے۔ اس عہد میں مسلمانوں نے علوم و فنون میں جس قدر ترقی کی، نہ اس سے پہلے اس قدر ترقی کی تھی اور نہ اس کے بعد۔ وہ ماہرین علم و فن کا صرف مربی نہ تھا بلکہ خود بھی مختلف علوم و فنون میں کاوشیں کر رہا تھا۔ بغداد علم و حکمت زبردست مرکز تھا۔ بیت الحکمت میں بہت سے نامور علماء تصنیف و تالیف اور ترجمہ کے کام میں مشغول تھے۔ تحریک اعتزال اپنی انتہائی بلند یوں پر تھی۔ معتزلہ آزادی ارادہ کے قائل اور آزاد خیال تھے۔ ماموں خود بہت آزاد خیال تھا۔ لیکن تعجب ہے کہ اس آزادی خیال کے باوجود امام احمد بن حنبل اور محمد بن نوح کو اختلاف رائے کی بنا پر سخت اذیتیں پہنچائی گئیں۔ بہر حال علم و دست حکمرانوں میں ماموں کا نام صفِ اول بلکہ سرفہرست نظر آتا ہے۔ یہی وہ زمانہ تھا جس میں الکندی نے اپنی زندگی کا کافی حصہ بسر کیا اور فلسفہ اور مختلف علوم کی ترقی میں کوشاں رہا۔

لیکن معتصم اور واثق کے بعد آزاد خیالی اور اعتزال کے خلاف ردِ عمل ہوا۔ الکندی بھی اس ردِ عمل کی مصیبت سے نہ بچ سکا، وہ ایک آزاد خیال مفکر اور مذہبی مسائل میں معتزلہ سے کافی متاثر تھا۔ اس کی آزاد خیالی کی بنا پر متوکل سے اس کی شکایت کی گئی۔ اور اس پر الحاد کا الزام لگایا گیا۔ متوکل نے اس کی اور اس کے اسلاف کی خدمات کو نظر انداز کر دیا۔ اسے سزا دی گئی اور وہ دربار سے نکال دیا گیا اور اس کی تمام کتابیں ضبط کر لی گئیں۔ کچھ عرصہ بعد اس کی کتابیں اسے واپس تو مل گئیں لیکن ذہنی پریشانی کے بعد، قید سے بھی وہ بچ گیا، لیکن مصائب نے اسے گھیر لیا۔ اس کے بعد اس کی زندگی خلوت، عزلت اور گمنامی میں بسر ہوئی۔ اسی حالت میں تقریباً ستر سال کی عمر میں اس کی وفات ہوئی۔ فلوکل اس کا سن وفات ۸۶۱ء (۲۴۷ھ) بتاتا ہے اور ناجی ایطالی کے خیال میں اس نے ۸۷۳ء (۲۶۰ھ) میں وفات پائی۔ اکثر مورخین ناجی ایطالی کے خیال سے متفق ہیں بلکہ عام طور پر اس کا سن وفات ۸۷۳ء ہی مانا جاتا ہے۔

الکندی کا زمانہ۔ الکندی وہ پہلا مفکر تھا جو فلسفی کے نام سے مشہور ہوا۔ یہ اس جماعت

پیش رو تھا جس نے فلسفہ یونان اور یونانی مفکرین خصوصاً ارسطو کا براہ راست یا تراجم کے ذریعہ مطالعہ کیا اور یونانی فلسفہ کو نہ صرف زندہ کیا، زندہ رکھا، بلکہ اسے بہت زیادہ ترقی دے کر یورپ کو اس سے روشناس کیا، انھوں نے عالم اسلام میں ارسطو، افلاطون اور دوسرے یونانی مفکرین کے نظریات کو عام کیا، اور اپنی تحقیقی، استدلالی اور تخلیقی صلاحیتوں سے اسے آگے بڑھایا، اور جو کچھ یونان وغیرہ سے حاصل کیا تھا، اس میں کافی اضافہ کر کے یورپ کو اس کی روشنی سے منور کیا۔ آٹھویں صدی تک ارسطو کی اکثر کتابیں سریانی تراجم کے ذریعہ عربی میں منتقل ہو چکی تھیں۔

”سیاسیات“ ضرور ایک ایسی کتاب تھی جو ان مسلم مفکرین کے علم میں نہ تھی۔ اس کی بجائے افلاطون کی ”ریاست“ اور ”قانون“ مقبول تھے۔ کچھ کتابیں ایسی بھی تھیں جو ارسطو سے غلط طور پر منسوب کر دی گئی تھیں۔ مثلاً ”الہیات ارسطو“ جو حقیقتاً فلاطینوس کی کتاب ”اینیڈس“ (ENNEADS) کے تین ابواب چہارم تا ششم کا ترجمہ تھی۔ اور ”ڈی کوسس“ (DE CAELIS) جو پوٹلس کی ”عناصر الہیات“ کا خلاصہ تھی۔ بہر حال یونانی مفکرین کی اکثر کتابیں ان مسلم مفکرین کے علم اور مطالعہ میں تھیں لیکن آٹھویں صدی تک مسلم مفکرین یونانی زبان سے واقف نہ تھے۔ اس لیے انھیں مجبوراً سریانی تراجم اور مشروح پر بھروسہ کرنا پڑا تھا۔ یہ تراجم اور شرحیں زیادہ تر نو فلاطینیوں کے زور قلم کا نتیجہ تھیں۔ اور اس طرح کم از کم شروع میں یہ مسلم مفکرین، ارسطو، افلاطون اور دوسرے یونانی مفکرین کی کتابوں اور خیالات سے براہ راست مستفید نہیں ہو سکے، بلکہ انھوں نے ارسطو وغیرہ کا نو فلاطونی عنیک سے مطالعہ کیا۔ لیکن آہستہ آہستہ مسلمانوں نے خود یونانی زبان پر عبور حاصل کر کے بلا کسی واسطے کے یونانی مفکرین کا مطالعہ شروع کیا اور ان کی تصانیف کو عربی کا جامہ پہنایا۔ اس طرح مسلم مفکرین میں سے نو فلاطونیت آہستہ آہستہ کم ہوتی گئی۔ کم از کم وہ ارسطو کے نظریات اور نو فلاطونیت میں واضح طور پر فرق کرنے لگے، اگرچہ کافی عرصہ تک مسلم فلسفیوں پر نو فلاطونیت کا کچھ نہ کچھ اثر ضرور باقی رہا۔ علاوہ ازیں تصوف کے دوسرے دور میں نو فلاطونیت اسلامی تصوف میں درآئی اور اسلامی تصوف کو عجبی اثرات سے معمور کر دیا۔ یہی وہ عجبی تصوف ہے جس کی مجدد الف ثانی بلوچ

ڈاکٹر اقبال نے نہایت شد و مد سے مخالفت کی اور ملت اسلامیہ کو اس کے مضر اثرات سے خبردار کیا۔ مسلم مفکرین پر بعض مرتبہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ انھوں نے صرف ارسطو تک اپنا مطالعہ محدود رکھا۔ اور دوسرے یونانی مفکرین کے نظریات پر نہ غور و خوض کیا اور نہ ان سے استفادہ کیا لیکن یہ اعتراض زیادہ صحیح نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ فلاسفہ کی جماعت نے زیادہ تر ارسطو اور نو فلاطونیت پر اپنی توجہ مبذول رکھی۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ انھوں نے دوسرے یونانی اور غیر یونانی مفکرین سے استفادہ نہیں کیا۔ انھوں نے ایک طرف ارسطو کے نظریات پر تنقید کی اور دوسری طرف ہیراکلوٹس، ایمپیڈوکلس، افلاطون، فیثاغورث سے استفادہ کیا۔ اور ان کے نظریات کو تنقیدی نقطہ نگاہ سے پیش کیا۔ انھوں نے نہ صرف مختلف مدارس فکر، اور مختلف مفکرین کا مطالعہ کیا، بلکہ ان نظریات کو ترقی دی، مختلف مسائل کو پیش کیا، اور ان پر اپنے نقطہ نظر سے روشنی ڈالی۔ اس ضمن میں مسلم مفکرین کی جو خدمات ہیں، ان کی تفصیلات کا یہ موقع نہیں۔ بہر حال ان سے انکار ممکن نہیں اور بقول ڈی میر "عربوں نے علمی طور پر یورپ کو بہت زیادہ متاثر کیا اور وہ زمانہ دور نہیں۔ جب مسیحی دنیا اس حقیقت کو ماننے پر مجبور ہو جائے گی۔"

اس میں تو کوئی شک نہیں کہ الکندی عربی النسل تھا۔ رینان کہتا ہے "عجیب بات یہ ہے کہ ان فلاسفہ اور مفکرین میں جو عرب کہلاتے ہیں، صرف ایک ایسا فلسفی 'الکندی' ہے جو عربی النسل ہے۔ اس کے علاوہ باقی سب ایرانی میا نوئی، اہل بخارا اور اہل سمرقند وغیرہ ہیں جو نہ صرف یہ کہ نسلی طور پر عرب نہ تھے، بلکہ ذہنی طور پر عرب نہ تھے۔" اولیٰ یہی اسی قسم کی بات کہتا ہے "عجیب بات یہ ہے کہ الکندی عربی فلسفہ کا باپ، خود ان محدودے چند عربی فکر کے قائدین میں سے ہے جو نسلاً خالص عرب تھے۔ عالم اسلام کے حکماء اور فلاسفہ زیادہ تر نسلاً ایرانی، ترکی یا بربر تھے۔"

ڈی بوس کے خیال میں "عربی النسل کا سب سے پہلا مسلم فلسفی - الکندی - عرب فلسفی کہلاتا

ہے۔ متقدمین شامی اور ایرانی تھے۔ اور متاخرین نرک اور بربر وغیرہ۔ ”الفریڈ گلیوم الکندی کو پہلا اور آخر عرب فلسفی کہتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ الکندی کو پہلا اور آخر عرب فلسفی کہنا یا مفکرین میں صرف اسے عربی النسل قرار دینا غلط ہے۔ سید امیر علی نے اپنی کتاب ”روح اسلام“ میں اس نظریے پر بدست تنقید کر کے اسے غلط ثابت کیا ہے اور بتایا ہے کہ بہت سے فلاسفہ ”تایخ دان، سائنس دان، مفکرین، قواعد دان عربی النسل تھے۔ بہر حال اس میں شک نہیں کہ وہ پہلا عرب فلسفی اور مسلم فلسفہ کا موسس تھا۔ اس کے علاوہ اسے اور بھی بہت سے علوم مثلاً نفسیات، منطق، اخلاقیات، طب، فلکیات، ہندسہ، موسیقی پر دسترس حاصل تھی۔ اور ان تمام علوم پر اس نے متعدد کتب تصنیف کی ہیں۔

تصانیف

الکندی کے زمانے میں معتزلہ اپنی انتہائی بلندیوں پر تھے۔ مامون اس کا سرپرست تھا۔ اور وہ مذہبی اور علمی دنیا پر چھائے ہوئے تھے۔ الکندی نے بھی بحیثیت ایک معتزلی کے علمی دنیا میں قدم رکھا اور شروع میں ان ہی البیاتی مسائل سے بحث کی، جو عام طور پر معتزلہ کے یہاں زیر بحث تھے لیکن جلد ہی وہ ان محدود مسائل سے آگے نکل گیا۔ وہ غالباً یونانی اور سریانی زبانوں سے واقف تھا۔ اس کی اس واقفیت نے اسے فلسفہ یونان سے دوچار کیا۔ علاوہ ازیں اس زمانہ میں نہ صرف سریانی کے ذریعہ یونانی کتب کا عربی ترجمہ ہو رہا تھا۔ بلکہ یونانی سے بلا واسطہ بھی ترجمہ شروع ہو چکا تھا۔ مامون کے زمانہ میں الکندی یونانی اور یونانی زبانوں سے عربی میں مختلف کتابوں کے ترجمے کرنے کے لیے مقرر کیا گیا۔ اس نے یونانی کی کئی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کیا۔ ان کے خلاصے مرتب کیے اور ان پر شرحیں رقم کیں۔ ان کے علاوہ اس نے خود بھی بہت سی کتابیں تصنیف کیں۔ اسے بہت سے علوم پر دسترس حاصل تھی۔ فلسفہ میں تو تھا ہی وہ پہلا عرب فلسفی اور عربی فلسفہ کا موسس۔ اسے فلسفہ کی مختلف شاخوں، مابعد الطبیعات، نفسیات، منطق، اخلاقیات سے دلچسپی تھی۔ ان کے علاوہ طب، فلکیات، موسیقی، ہندسہ، سیاسیات

کیمیا پر بھی اس نے کتابیں لکھیں۔ اس کی کل تصانیف کی تعداد تقریباً دو سو ستر ہے۔ لیکن اس کی بہت سی کتابیں تاحال دستیاب نہیں ہو سکی ہیں۔ اس نے ارسطو کی ”مابعد الطبیعیات“ اور بطلمیوس کے ”جغرافیہ“ کا ترجمہ کیا۔ ”اقلیدس“ کے عربی ترجمہ پر نظر ثانی کی۔ ارسطو کی ”ایرمان“ (ANALYTICA POSTERIORA)۔ ”المغالط“ (SOPLISTICA FLENCWI) ”معقولات“ (CATEGORIES) اور ”معدت“ (APOLO ۷۶۶) جس کا ارسطو کی تصنیف ہونا مشتبہ ہے، بطلمیوس کی ”المابسط“ (ALMAGEST) اقلیدس کی ”عناصر“ (ELEMENTS) پر شرحیں لکھیں۔ اور ارسطو کی ”الشعر“ (POETICS) اور ”التفسیر“ (HERMENEUTICA) اور زفریوس کی ”الساغوجی“ (ص ۸۵۵) کے عربی میں خلاصہ تیار کیے۔ ان کے علاوہ اس نے ”الہیات ارسطو“ کے عربی ترجمہ پر نظر ثانی بھی کی۔ جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے۔ یہ کتاب حقیقتاً فلاطینوس کی کتاب ”ایبیڈس“ کے تین ابواب کا ترجمہ تھی۔ لیکن الکندی نے اسے غالباً ارسطو ہی کی تصنیف سمجھا اور اس کے بعد بھی یہ کتاب کافی عرصہ تک ارسطو ہی کی تصنیف سمجھی جاتی رہی۔ مندرجہ بالا تراجم وغیرہ کے علاوہ اس نے بہت سی طبع زاد کتابیں بھی رقم کیں جن میں ”عقل“ اور ”جوہر خمسہ“ رسائل سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ سات یا آٹھ کتابیں موسیقی پر لکھیں۔ ان میں سے ایک کتاب جو اس وقت نایاب ہے، مغرب میں بہت مقبول تھی۔ اس نے نال (الیقاع) پر بھی ایک نہایت بلند کتاب لکھی تھی۔ آٹھ کتابیں بصریات پر تھیں مختلف معدنیات اور جوہرات پر بھی اس نے متعدد کتب رقم کیں۔ کیمیاگری کے خلاف اس نے دو کتابیں لکھیں۔ ان کے علاوہ اس نے اور بھی بہت سی کتابیں تصنیف کیں لیکن افسوس حادثاتِ زمانہ نے ہمیں ان میں سے اکثر سے محروم کر دیا ہے۔

نظریات

عرض کیا جا چکا ہے کہ الکندی اس جماعت کا پیش رو تھا جو مسلمانوں میں فلاسفہ کے نام سے مشہور ہے۔ الکندی نے فلسفہ کے جن مسائل کو پیش کیا، ان میں سے اکثر مسائل کو بعد کے مفکرین

فارابی، ابن سینا، ابن رشد وغیرہ نے اپنا یا اور مسلم فلسفہ میں یہ مسائل بنیادی حیثیت اختیار کر گئے۔

افلاطون اور ارسطو میں تطابق۔

کندی اگرچہ یونانی زبان سے واقف تھا اور اس نے بعض نے یونانی کتب کا براہ راست عربی میں ترجمہ کیا، لیکن وہ ارسطو کی نو فلاطونی تشریحات سے کافی متاثر تھا، اس کے طبیعیاتی، مابعد طبیعیاتی اور نفسیاتی نظریات میں یہ اثرات صاف نمایاں ہیں۔ ارسطو اور اس کے نو فلاطونی شاہین کے علاوہ کندی، سقراط، افلاطونی اور فیثاغورث سے بھی خاصا متاثر تھا، سقراط کو وہ انسان کا مل سمجھتا تھا۔ اس نے اس کی زندگی اور اس کے نظریات کے متعلق مفصل بحث کی ہے اور اس کی موت کا ذکر نہایت پرورد انداز سے کیا ہے۔ اس نے نو فلاطونیوں کی طرح ارسطو اور افلاطون کے نظریات میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ فارابی اور اس زمانے کے دوسرے مفکرین نے الکندی کی اس کوشش کو آگے بڑھایا۔ حقیقت یہ ہے کہ دونوں مفکرین کے نظریات کو باقاعدہ طور پر پریمیز کرنے میں تقریباً تین صدیاں اور صرف ہوئیں۔ ایک طرف الکندی نے ارسطو اور افلاطون کے نظریات میں تطابق پیدا کرنے کی کوشش کی اور دوسری طرف ارسطو کے نظریات کو قرآن کریم کے مطابق ثابت کرنا چاہا۔ عقیدہ کے لحاظ سے وہ پکا مسلمان تھا اور قرآن کریم کو صداقت کلی کا مجموعہ سمجھتا تھا اور بحیثیت فلاسفر وہ ارسطو کے نظریات کو صحیح مانتا تھا، اس لیے اس نے ارسطو کے نظریات کو قرآن کریم کی تعلیمات کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اور بعض مسائل مثلاً بقائے روح کے متعلق تاویلات پیش کیں۔ اس ضمن میں فارابی اور دوسرے بعض مفکرین نے بھی اس کی پیروی کی۔

ریاضی کی اہمیت

الکندی نے شروع میں ان مسائل سے بحث کی جو معتزلہ کے یہاں زیر بحث تھے لیکن فلسفہ کے مطالعہ سے اس کے دائرہ فکر میں وسعت پیدا کی۔ اور اس نے فلسفہ کے بنیادی مسائل

پر توجہ مبذول کی۔ نویں صدی عیسوی میں فلسفہ طبیعیات بھی مفکرین میں مقبول ہو رہا تھا، جسے بعد میں ابو بکر رازی اور انخوان الصنع نے کافی ترقی دی۔ یہ مفکرین فینا غورث سے کافی متاثر تھے۔ الگندی نے اگرچہ مابعد الطبیعیاتی اور نفسیاتی مسائل کی طرف زیادہ توجہ دی لیکن وہ بھی افلاطون کی طرح فلسفہ کے لیے ریاضی کا مطالعہ لازمی قرار دیتا ہے اس کے خیال میں ایک فلسفی کے لیے ریاضی کا مطالعہ اس قدر لازمی اور ضروری ہے کہ اس کے بغیر فلسفہ کا مطالعہ ممکن نہیں۔ ریاضی کے مسائل کو ایک طرف اس نے علم الطب پر منطبق کیا۔ اور مرکبات ان کے اجزاء اور ان کے اثرات پر بحث کی اور دوسری طرف جو اس اور مہیات کے تعلق کو پیش کیا۔ اگرچہ وہ مہج اور جس کے تعلق کو پوری طرح واضح نہ کر سکا، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ پہلا مفکر ہے جس نے اس مسئلہ پر توجہ مبذول کی، جسے موجودہ زمانے میں دبیر اور فشنر نے پوری طرح پیش کیا۔ نشاۃ الثانیہ کے مشہور مفکر کردان نے اسی مسئلہ کو پیش کرنے کی پیش کرنے کی بنا پر کندی کا شمار سولہویں صدی تک کے بارہ عظیم ترین مفکرین میں کیا ہے۔

خدا

مذہبی عقائد کے لحاظ سے وہ بہت حد تک معتزلی تھا۔ شروع میں اس نے انھیں مسائل پر بحث کی، جو اس جماعت میں زیر بحث تھے۔ اس نے خدا کی وحدت اور عدل پر زور دیا ہے وہ اس نظریے کا مخالف تھا جو اس زمانہ میں ہندی یا برہمنی نظریہ کہلاتا تھا اور جس کی رو سے عقل کو حقیقت تک پہنچنے کا واحد ذریعہ سمجھا جاتا تھا۔ وہ حقیقت تک پہنچنے کے دو ذرائع مانتا ہے، عقل اور حواس۔ اس کے اس نظریہ کی اساس اس کے نظریہ روح پر استوار ہے۔ اس کے لحاظ سے روح، عقل اور مادہ دونوں سے متعلق ہے۔ اور دونوں کے متعلق معلومات حاصل کرنے کے بھی دو ذرائع ہیں۔ عقل اور حواس۔ تخیل ان دونوں کے درمیان واسطہ کا کام دیتا ہے۔ جو اس کے ذریعہ جزئیات کے متعلق معلومات حاصل کرتے ہیں اور عقل کے ذریعہ

کل کے متعلق علم حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری ہیں اور ایک کے بغیر دوسرا عمل پیرا نہیں ہو سکتا لیکن اس کے باوجود وہ وحی کا قائل ہے اور اُسے عقل کے عین مطابق سمجھنا ہے۔ وہ عقل اور وحی میں کسی قسم کا اختلاف ماننے کو تیار نہیں یہ دونوں حقیقت کی طرف ہماری رہنمائی کرتی ہیں اور اس لیے ان میں اختلاف کا سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا۔ عقل کا کام علت العلل کو معلوم کرنا ہے اور ہمارا یہ مذہبی فرض ہے کہ ہم احکاماتِ خداوندی پر غور و خوض کریں جو وحی کے ذریعہ ہم تک پہنچائے گئے ہیں۔

اس نے مختلف مذاہبِ عالم کا مقابلہ کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ تمام مذاہب اس بات پر متفق ہیں کہ یہ عالم ایک علت العلل، واحد اور انلی قوت کی تخلیق ہے گو اس ضمن میں ہماری معلومات ہماری زیادہ رہنمائی نہیں کر سکتیں، بہر حال صاحبِ ادراک کا یہ فرض ہے کہ وہ اس علت العلل کو مانے۔ خدا تعالیٰ نے اس طرف ہماری رہنمائی کی ہے اور اس مقصد کے لیے انبیاءِ ربیہ بھی ہیں جن کی اطاعت میں نجات ہے۔ اور جن کی غیر فرمانبرداری میں ابدی عذاب۔

علت و معلول

خدا تعالیٰ نے اس عالم کو تخلیق کیا ہے لیکن آفرینش کے اس سلسلہ میں خدا اور عالم کے درمیان بہت سے درمیانی واسطے پائے جلتے ہیں۔ ان واسطوں میں سے سب سے اعلیٰ واسطہ عقل کا ہے اور اس کے بعد لوح اور مادی عالم کا۔ یہ اسی ترکیب سے ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ عقل فعال روح انسانی کی علت ہے اور روح مادی عالم کی۔ ہر اعلیٰ چیز اپنے سے ادنیٰ چیز کی علت ہے لیکن کوئی معلول اپنی علت پر اثر انداز نہیں ہو سکتا کیونکہ علت اعلیٰ ہے اور معلول نسبتاً ادنیٰ۔ صرف اعلیٰ اپنے سے ادنیٰ کو متاثر کر سکتا ہے۔ ادنیٰ اعلیٰ پر کسی طریق سے اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ واقعاتِ عالم قانونِ علت و معلول سے متعین ہوتے ہیں۔ اگر ہمیں علت کے متعلق مکمل معلومات حاصل ہوں تو نتیجہ ہمیں معلول کے متعلق بھی

معلومات حاصل ہو جائیں گی۔ نہ صرف یہ بلکہ اس عالم کا ہر واقعہ باقی تمام واقعات کا آئینہ ہے۔ کیونکہ وہ جب ایک ہی قانون علت و معلول کے تحت عمل پیرا ہوتے ہیں۔

عقل اصل حقیقت ہے اور قوتِ فاعل کی حامل ہے۔ مادہ عقل کے تحت ہے اور اُسے وہی شکل اختیار کرنی پڑتی ہے جو عقل چاہتی ہے۔ عقل ربانی اور مادی عالم کے درمیان روح کا درجہ ہے جو مادی عالم کی تخلیق کا باعث ہے۔ روح انسانی، جو ہر عقلی غیر مادی اور غیر فانی ہے۔ یہ عقل ربانی کا مظہر ہے اور ایک طرف مادہ سے متعلق ہے اور دوسری طرف عقل ہے روح انسانی اگرچہ مادہ اور جسم سے متعلق ضرور ہے لیکن اپنے جوہر میں جسم سے بالکل آزاد ہے۔ وہ جسم انسانی کے ساتھ فنا نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس کا اصل تعلق عقل سے ہے جو غیر فانی ہے۔

روح انسانی خواہشات عالم میں گھری ہوئی ہے جن سے وہ عہدہ برائیاں نہیں ہو سکتی اور اس لیے حقیقت عالم تک پہنچنا چاہتی ہے۔ لیکن اس دنیا میں حقیقت پہنچنا ناممکن ہے کیونکہ یہ ہمیشہ تبدیل ہوتی رہتی ہے۔ حقیقت تک پہنچنے کے لیے انسان کو عقل کو اپنا رہنما بنا تا پڑتا ہے اور صرف عقل اس کی رہنمائی کر سکتی ہے۔ انسان کا فرض ہے کہ وہ عقل کی رہنمائی قبول کرے، خدا کا خوف دل میں رکھے۔ علم حاصل کرنے کی کوشش کرے اور نیک اعمال سر انجام دے۔

الکندی کے خیال میں موت کے بعد جسم فنا ہو جاتا ہے لیکن روح انسانی جو جسم انسانی میں عقلِ فعال کی وساطت سے نفوذ حاصل کرتی ہے، پھر اپنے اصل کی طرف لوٹ جاتی ہے اور اس لیے غیر فانی ہے۔ اس لحاظ سے اس کا یہ نظریہ قرآن کریم کے عین مطابق ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ کندی اور دیگر مسلم فلاسفہ کا یہ نظریہ انفرادی روح کی بقا کو ثابت نہیں کر سکتا۔ اور قرآن کریم کی تعلیم کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس نظریے کے مطابق ایک فرد کی روح اپنی انفرادی حیثیت سے ختم ہو جاتی ہے اور صرف روحِ کل کے ایک جزو کے طور پر باقی رہتی

ہے۔ اس طرح نہ اس کی انفرادیت اور وقعت باقی رہتی ہے۔ اور نہ جزا و سزا کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ فرد کی روح انفرادی حیثیت سے تو ختم ہی ہو جاتی ہے۔

عقل

الکندی نے عقل کے اس نظریہ کو پیش کیا جسے فارابی، ابن سینا اور ابن الشتر نے بعد میں ترقی دی۔ ارسطو نے کتاب الحیوان میں روح کے دو درجے بیان کیے ہیں۔ عقل فعال اور عقل انفعال۔ عقل فعال جسم انسانی کے ساتھ شروع ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے۔ اور عقل فعال روح کل کے مظہر کے طور پر روح انسانی پر عمل پیرا ہوتی ہے۔ ارسطو کے نو فلاطونی شارحین نے اس نظریہ کو آگے بڑھایا۔ اور الکندی نے اس نظریہ کو مزید تقویت دی۔ وہ روح میں عقل کے چار درجے بیان کرتا ہے۔

۱۔ عقل ہیولانی

۲۔ عقل بالفعل

۳۔ عقل مستفاد

۴۔ اور عقل فعال

عقل ہیولانی۔ یہ انسان میں محض طور پر بالقوة موجود ہوتی ہے اور نہ صرف انسان بلکہ تمام جانوروں میں موجود ہوتی ہے۔ یہ حقیقتاً ارسطو کی ”عام عقل“ سے مشابہ ہے اس کے ذریعہ سے انسان مادی اشیاء کی حقیقت تک پہنچ سکتا ہے۔ یہ وہ محض قوت ہے جس پر عقل کا دوسرا درجہ، عقل بالفعل عمل پیرا ہوتا ہے اور قوت کو عمل میں تبدیل کر دیتا ہے۔ مثلاً جو شخص لکھنا پڑھنا سیکھ چکا ہے، اس میں لکھنے پڑھنے کی صلاحیت اور قوت پہلے سے موجود تھی۔ عقل بالفعل اس قوت کو فعلی حالت میں لے آتی ہے جو شخص لکھنا پڑھنا جانتا ہے اور وہ لکھنا پڑھتا ہے لیکن لکھنے پڑھنے کا یہ عمل عقل بالفعل کی وساطت سے ہوتا ہے۔ قوت کو عمل میں تبدیل کرنا عقل بالفعل کا کام ہے۔ عقل کا تیسرا درجہ عقل مستفاد ہے۔ لکھنے پڑھنے

عمل کی جو عقل رہنمائی کرتی ہے، وہ عقل مستفاد ہے۔ یہ عقل فعال کے ذریعہ عمل کرتی ہے اور عقل فعال ہی کے اثر سے عقل مستفاد کا نشوونما ہوتا ہے۔ عقل فعال استعداد خارجی ہے جو خدا کی طرف سے بصورت تنویر آتی ہے اور عقل انسانی کو نئی قوتیں بخشی ہے۔ یہ انسانی جسم اور اس کے مختلف استعداد پر عمل پیرا ہوتی ہے لیکن خارجی ہونے کی بنا پر جسم سے آزاد ہوتی ہے کیونکہ اس کے علم کا دار و مدار انسان کے ان اور اوقات پر نہیں ہوتا جو وہ حواس کے ذریعہ حاصل کرتا ہے۔ بلکہ اس کا تعلق خدا سے ہے جو اس کا صدور ذہن انسانی پر کرتا ہے۔

جواہر خمسہ

ارسطو کسی شے کے بیان کرنے کے لیے دس معقولات پیش کرتا ہے۔ جو ہر کمیت، کیفیت، بطن، مکان، زمان، محل، حالت، فعل اور انفعال۔

لیکن کندی اپنے 'جواہر خمسہ' کے مفہوم میں مادہ، صورت، حرکت، زمان اور مکان کے تصورات پر بحث کرتا ہے۔

۱۔ مادہ وہ جو ہر ہے جو دوسرے جواہر کو قبول کرتا ہے مگر خود مادے کو دوسرے جواہر بطور صفت کے قبول نہیں کر سکتے۔ دوسرے جواہر کی موجودگی کا انحصار مادہ پر ہے اور اگر مادہ کو ہٹا دیا جائے تو دوسرے چاروں جوہر زائل ہو جاتے ہیں۔

۲۔ صورت بغیر مادہ کے موجود نہیں ہو سکتی۔ یہ قسم کی ہوتی ہے۔ اول وہ جو مادہ کا جوہر ہوتی ہے اور اس کے لیے لازمی۔ یہ مادہ سے علیحدہ نہیں کی جاسکتی۔ اور دوسری وہ جو خود شے کے بیان کا کام دیتی ہے۔ صورت کی قسم وہ استعداد ہوتی ہے جس کے ذریعہ ایک شے بے صورت مادہ سے پیدا ہوتی ہے۔ مادہ اپنی اصلی حالت میں مجرد مگر حقیقی ہوتا ہے لیکن دوسری صورت میں آنے یعنی بننے کے بعد یہ ایک صورت حاصل کر لیتا ہے اور غیر حقیقی بن جاتا ہے۔

۳۔ حرکت بھی صورت کی طرح بغیر مادہ کے ممکن نہیں۔ یہ چھ قسم کی ہو سکتی ہے۔ دو جوہر

کے تغیرات ہیں۔ یعنی تغیر و تخریب۔ دو کمیت کے تغیرات ہیں یعنی اضافہ اور کمی۔ ایک تغیر کیفیت کا ہے اور ایک مقام کا۔

۴۔ زمان، حرکت کے مشابہ ہے۔ لیکن یہ ایک بات میں حرکت سے مختلف ہے زمان صرف ایک جہت میں آگے بڑھتا ہے۔ اس کے برخلاف حرکت کی مختلف جہتیں ہوتی ہیں۔
۵۔ مکان وہ سطح ہوتی ہے جو جسم پر محیط ہوتی ہے لیکن جسم کو ہٹانے کے باوجود مکان کا وجود ختم نہیں ہوتا۔ کیونکہ خلا ناممکن ہے۔ اور وہ خالی جگہ کسی اور شے مثلاً پانی ہو اور غیرو سے پر ہو جاتی ہے۔

کیمیائگری

الکندی کیمیائگری کے سخت خلاف تھا۔ اس نے اس کے خلاف دو کتابیں لکھیں اور ان میں ثابت کیا کہ کیمیائگری دھوکا ہے۔ وہ اس شغل کی مذمت کرتا، اسے عبث قرار دیتا اور دولت اور عقل کا دشمن سمجھتا ہے، اس کے خیال میں مصنوعی طریقہ سے کسی دھات کو سونے میں تبدیل کرنا ناممکن ہے۔ فارابی کیمیائگری کو ماننا ہے لیکن الکندی کی طرح ابن سینا بھی اس کے خلاف ہے۔ فارابی کے لحاظ سے تمام معدنیات بنیادی طور پر ایک ہی جنس سے متعلق ہیں اور ان میں جو فرق ہے وہ صرف عوارض کا اور اس فرق کو انسان دُور کر سکتا ہے۔ لیکن ابن سینا فارابی کے اس نظریہ پر اعتراض کرتے ہوئے کہتا ہے کہ کسی مصنوعی طریقہ سے مختلف معدنیات کو ان کی اعلیٰ ترین شکل میں تبدیل کر دینا (یعنی سونا بنانا) ناممکن ہے۔ اس کا صرف ایک طریقہ ہے اور وہ قدرتی ہے۔ لیکن تعجب ہے کہ الکندی علم نجوم کا قائل ہے۔ اگرچہ مسلم مفکرین میں سے اکثر نے نجوم کی مخالفت کی ہے۔ لیکن الکندی اسے صحیح سمجھتا ہے اور یورپ میں وہ بحیثیت ماہر نجوم مشہور ہے۔ اس کے خیال میں نجوم، فلسفہ اور حکمت کی ایک شاخ ہے، اور وہ اس کی بنیادیں ریاضی اور طبیعیات پر استوار کرتا ہے، وہ ان چند مفکرین میں سے ایک ہے جنہوں نے علم نجوم کو باقاعدہ علمی شکل دینے کی کوشش کی ہے۔

بحیثیت

الکندی وہ پہلا مفکر تھا جو مسلمانوں میں فیلسوف کے لقب سے مشہور ہے اس نے یونانی فلسفہ و مسلمانوں میں عام کیا۔ اور مشرق و مغرب میں ایک ایسی جماعت کا پیش رو بنا، جس نے عام طور پر ان ہی مسائل پر بحث کی اور انھیں آگے بڑھایا، جنھیں الکندی نے سب سے پہلے پیش کیا تھا۔ مشرق میں اس جماعت کے مشہور نمائندے فارابی اور ابن سینا تھے۔ اور مغرب میں بن اشعر۔

مسلمانوں میں وہ بحیثیت ایک فلسفی اور ارسطو کے شارح کے مشہور ہوا۔ لیکن یورپ میں وہ فلسفی سے زیادہ ماہر طب اور ماہر علم نجوم مانا گیا۔ اور یورپ میں وہ اسی حیثیت سے زیادہ مشہور ہوا۔ قرون وسطیٰ میں اس کی کچھ کتابوں کے لاطینی میں ترجمے ہوئے ہیں جن سے راجر بیکن خاص طور سے بہت متاثر ہوا۔

بہر حال یورپ میں الکندی کو وہ شہرت، عزت اور منزلت حاصل نہ ہو سکی جس کا وہ حقیقتاً مستحق تھا اور وہ اس کی سب سے بڑی وجہ اس کی اکثر تصانیف کا نیست و نابود ہو جانا ہے!

حضرت امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ

حضرت امام اوزاعی دوسری صدی ہجری میں بلند پایہ فقیہ و محدث اور بڑے صاحب داع و تقویٰ بزرگ تھے، اللہ کا ذکر، قرآن مجید کی تلاوت، مابین کو حدیث سنانا اور قرآن و سنت سے مسائل کا استنباط کرنا اور خلق اللہ کو بتانا ان کا ہر وقت مشغلہ تھا۔ اہل دنیا سے بے نیاز اور ان کے پاس آنے جانے سے پرہیز کرتے تھے۔ اور عباسی خلفاء کے دور میں بنو امیہ کے خون کو جس طرح حلال اور مستنا سمجھ لیا گیا تھا، اس سے سخت بیزار تھے۔ اور ہر ایسے موقع پر مسلمان کے خون کی حرمت کے سلسلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث بیان کرتے تھے۔

ایک دن خلیفہ ابو جعفر منصور نے انھیں اپنے دربار میں طلب کیا، امام سمجھے کہ شاید اب میرا وقت قریب آگیا۔ لیکن بات اور تھی، بہر حال دربار میں پہنچے، سلام کیا اور خود پوچھا کہ امیر المؤمنین آپ کیا چاہتے ہیں؟

”میں آپ سے دین کی باتیں سیکھنا چاہتا ہوں“ منصور نے جواب دیا۔

”غور سے سنئے اور جو کچھ میں عرض کروں اسے ہرگز نہ بھولے“ امام نے جواب دیا۔

”میں کیسے بھول سکتا ہوں جب کہ آپ کو میں نے اسی غرض کے لیے تکلیف دی ہے۔“

منصور نے عرض کیا۔ امام بہت خوش ہوئے اور فرمایا کہ مگر عمل بھی شرط ہے۔ اور پھر وعظ شروع فرمایا۔

اے امیر المؤمنین! مجھ سے مکمل نے ابن بسر سے سُن کر یہ حدیث بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ”جس بندہ کے پاس اللہ کی طرف سے اس کے دین کے بارے میں کوئی نصیحت آئی اور اس نے اسے شک کے ساتھ قبول کیا تو وہ اللہ کی طرف سے اس بندہ پر نعمت ہے اور اگر اس نے اللہ کی اس نعمت کی قدر نہیں کی تو وہی نعمت اس کے خلاف حجت بن گئی جس کی وجہ سے اس کے گناہ میں اور اس کے اوپر اللہ کی ناراضی میں اضافہ ہوتا رہے گا“

”اے امیر المومنین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”جو حاکم اپنی رعیت پر ظلم کرتا

ہے اللہ تعالیٰ نے اس پر اپنی جنت حرام کر دی ہے۔“

”اے امیر المومنین! جس نے حق کو گوارا نہ کیا اس نے (گویا) خدا سے بیزاری کی، بیشک اللہ

حق میں ہے۔“

”اے امیر المومنین! آپ پہلے تنہا اپنے نفس کے ذمہ دار اور جواب دہ تھے، پھر آپ دوسرے

انسانوں پر حاکم ہوئے، جن میں سرخ و سیاہ، کافر اور مسلمان ہر طرح کے ہیں، اب آپ ان میں

ہر ہر فرد کے ذمہ دار ہیں، اور ہر ایک شخص کا آپ کے عدل میں حصہ ہے۔ سوچئے کہ اس دن

آپ کس حال میں ہوں گے جب آپ کی رعیت کے سارے طبقے آپ کے پیچھے لگے ہوں گے اور

ہر ایک آپ کے ظلم اور آپ کی سختیوں کا (جو اس کو آپ سے پہنچی ہیں) بدلہ آپ سے طلب کر رہا ہوگا۔“

”اے امیر المومنین! نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مومنین پر مہربان اور اُن کے ہمدرد و غمخوار تھے

آپ اُن کے اوپر دروازہ بند نہیں فرماتے تھے۔ اُن کے آرام سے خوش اور اُن کی تکلیفوں سے رنجیدہ ہوتے تھے۔“

ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک بدوی سے نادانستگی میں اذیت پہنچی اور آپ

نے اس سے اس کا بدلہ لے لیا۔ حضرت جبریل آپ کے پاس آئے اور عرض کیا۔ اے محمد! اللہ

نے آپ کو جبار اور مستکبر بنا کر نہیں بھیجا ہے۔ آپ نے بدوی کو بلایا اور فرمایا کہ مجھ سے قصاص

لو۔ وہ اس کے لیے آمادہ نہیں ہوا اور عرض کیا! یا رسول اللہ! میرے ماں باپ آپ پر قربان!

میں نے آپ کو معاف کیا، میں تو ایسا اس وقت بھی نہ کرتا جب میری جان پر بن آتی۔ تو رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے دعائے خیر فرما کر رخصت کیا !

”اے امیر المومنین! اگر ملک آپ سے پہلے خلیفہ کے ہاتھ میں باقی رہتا تو آپ کو نہ ملتا۔ ایسے ہی آپ کے لیے بھی باقی نہیں رہے گا جیسا کہ آپ سے پہلے لوگوں کے لیے باقی نہیں رہا۔“

امیر المومنین! کیا آپ کو معلوم ہے کہ آپ کے دادا حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے اعمالنامہ سے متعلق اس آیت کے بارہ میں کیا کہا ہے۔

”ما لہذا الكتاب لا یغادر صغیرۃ ولا کبیرۃ الا احصاھا“

اکیسی ہے یہ کتاب جس نے نہ کوئی چھوٹی بات چھوڑی نہ بڑی، سب ہی کو سمیٹ لیا ہے

حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ صغیرہ (چھوٹی چیز میں تبسم جیسی چیزیں شامل ہیں اور کبیرہ (بڑی چیز) میں ضحک یعنی آواز سے مہنسا جیسی چیزیں شامل ہیں۔ پھر خیال فرمائے کہ انسان جو کچھ ہاتھوں سے کرتا اور زبان سے کہتا ہے وہ اعمالنامہ میں کیسے درج نہ ہوگا۔

”اے امیر المومنین! حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر فرات کے کنارے ایک بکری کا بچہ بھی کھو کر مرجائے گا تو مجھے ڈر ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے بارہ میں بھی مجھ سے سوال کریں گے“

سوچے کیا اللہ تعالیٰ آپ سے اس شخص کے بارے میں سوال نہیں کریں گے جو آپ کی حکومت میں رہ کر آپ کے عدل و انصاف سے محروم رہے گا؟

”امیر المومنین! کیا آپ کو معلوم ہے کہ آپ کے دادا نے اس آیت کا کیا مطلب بیان فرمایا ہے

”یاد اود انا جعلناک خلیفۃ فی الارض فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الہویٰ“

(اے داؤد ہم نے تجھے زمین میں (اپنا) خلیفہ بنایا، تو لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کر اور نفس کی)

خواہش کی اتباع نہ کر)

انصوں نے فرمایا کہ آیت کا مقصد یہ ہے کہ اے داؤد جب فریقین تمہارے سامنے بیٹھیں ان میں کسی ایک کی طرف کسی وجہ سے تمہارے نفس کا میلان ہو تو تم اس کی بھی تمنا نہ کرو کہ کاش شیخ کا بیاب

ہو جاتا، اگر تم ایسا کرو گے تو ہم دفتر نبوت سے تمہارا نام مٹا دیں گے، پھر نہ تم ہمارے خلیفہ رہو گے اور نہ تمہارے لیے کوئی عزت ہوگی۔ اسے داؤد! ہم اپنے پیغمبروں کو اپنے بندوں کا نگران بنا کر بھیجتے ہیں، کہ وہ زیادتی کرنے والوں کو دبانے اور کمزوروں کو ان کا حق دلاتے ہیں۔

”اے امیر المومنین! آپ پر ایک ایسی ذمہ داری ڈالی گئی ہے کہ اگر اس کو آسمان وزمین اور پہاڑوں پر پیش کیا جاتا تو وہ اس کا بوجھ اٹھانے سے انکار کر دیتے اور (اگر ان پر ڈال دیا جاتا) تو وہ اس کی وجہ سے بھٹ جاتے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انصاریں سے ایک کو صدقہ وصول کرنے کے لیے (کسی جگہ کا) عامل مقرر کیا، چند دنوں کے بعد دیکھا کہ وہ گھر ہی پر ہیں، فرمایا کہ ”تمہیں اس کام سے کس چیز نے روکا؟ کیا تمہیں یہ معلوم نہیں کہ تمہارے لیے اس کام میں جہاد کرنے کا اجر ہے؟“

انصاری نے کہا کہ میں نے سنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ (بندوں کے امور سے متعلق) ہر حاکم کو قیامت کے دن لاکر ایک ایسے پل پر کھڑا کیا جائے گا جس کے نیچے آگ ہوگی، وہ پل اس شخص کو ایک جھٹکا دے گا جس سے اس کے جسم کا جوڑ جوڑ الگ ہو جائے گا پھر اسے اپنی حالت پر لوٹا دیا جائے گا، اور اس کا حساب ہوگا۔ اب اگر وہ شخص اچھا ہے تو اپنی اچھائی کی بنا پر نجات پائے گا، اور اگر بُرا ہے تو پل بھٹ جائے گا اور اس شخص کو لیے جہنم میں گر جائے گا۔ پھر وہ اس آگ میں ستر سال رہے گا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ حدیث تم نے کس سے سنی؟ انصاری نے کہا حضرت ابوذر جعفر (رضی اللہ عنہما) سے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان دونوں سے دریافت کیا۔ انھوں نے بتایا کہ ”ہاں ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث سنی ہے۔“ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”واعلم امن یتولاہا بہا فیہا“ (ہم نے عمر اتیرا کیا انجام ہونے والا ہے! کون ہے جو اس خلافت کی ذمہ داری اپنے اُوپر لے)۔

خلیفہ ابو جعفر نے اپنا رمال اٹھا کر اپنے منہ پر رکھا اور دھاڑ مار کر رونے لگا۔ امام بھی رو پڑے۔

اور ہمارے فرماتے رہے۔

”اے امیر المؤمنین! آپ کے دادا حضرت عباس (رضی اللہ عنہ) نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مکہ اور طائف کی امارت مانگی تو آپؐ نے فرمایا:

اے عباس! اے نبی کے چچا! ایک زندہ نفس غیر محمد و مارت سے بہتر ہے۔

پھر فرمایا۔ اے عباس! اور اے صفیہ! نبی کی پھوپھی! میں تمہیں اللہ کی طرف سے کچھ بھی مستثنیٰ نہیں کر سکتا، تم جان لو کہ تمہیں تمہارا ہی عمل کام آئے گا اور مجھے میرا عمل۔“

”اے امیر المؤمنین! سب سے سخت کام اللہ کے لیے حق پر قائم رہنا ہے، اور سب سے بڑی نیکی اللہ کے نزدیک تقویٰ ہے۔ جو شخص اللہ کی اطاعت کے راستہ سے عزت طلب کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اسے بلند کرتے ہیں اور جو شخص اللہ کی معصیت کے راستہ سے عزت طلب کرتا ہے اللہ تعالیٰ اسے ذلیل کر دیتے اور گرا دیتے ہیں۔“

”یہ میری نصیحت ہے۔ والسلام علیک“

محمد بن مصعب کا بیان ہے کہ جب امام رخصت ہونے لگے تو خلیفہ ابو جعفر منصور نے کچھ نذرانہ پیش کرنا چاہا، امام نے اس کے لینے سے انکار کر دیا اور فرمایا کہ ”مجھے اس کی ضرورت نہیں، میں اپنی نصیحت کو ساری دنیا کے خزانوں کے عوض بھی نہیں بیچ سکتا۔“

فقہ و عمر

شاہ ولی اللہ دہلوی کی تالیف ”رسالہ دین مذہب فاروق اعظم“ کا اردو ترجمہ از ابو یحییٰ امام

صفحات ۳۳۵ - ۳/۷۵ روپے -

خان نوشہرہ دی -

ادارۂ ثقافت اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور

شاہ فیصل سے انٹرویو

پچھلے دنوں سعودی عرب کے شاہ فیصل نے بھارتی ٹیلی ویژن کے رپورٹر مسٹر ایمن ہارٹ کو

ایک انٹرویو دیا۔ رپورٹر کے سوالات اور شاہ فیصل کے جوابات ذیل میں درج ہیں :-

سوال :- عدن سے برطانیہ کی واپسی کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے ؟۔ اگر بھارتی افواج

جنوبی عرب سے ہٹ جائیں تو آپ کی رائے میں اس سے امن کی صورت حال بہتر ہو جائے گی ،

اور یا خراب ؟

جواب :- دراصل ہماری خواہش یہ ہے کہ جنوبی عرب کو مکمل آزادی حاصل ہو جائے ۔

رہا جنوبی عرب کا رویہ، تو اس کا انحصار وہاں کے عوام کی اہلیت پر ہے ۔ یہ ان کی اپنی ذمہ

داری ہے کہ وہ قومی اتحاد پیدا کریں اور اپنے مفادات کے تحفظ کے لیے باہم متفق رہیں ۔

سوال :- اگر ۶۸-۹۷ء میں برطانیہ کی واپسی کے بعد سعودی عرب کی دشمن طاقتیں جن کی

مثال میں مصر کو پیش کیا جاسکتا ہے ۔ جنوبی عرب پر اپنا تسلط جمانا چاہیں تو کیا آپ ان کو روکنے کے

لیے کوئی کارروائی کریں گے اور اگر کریں گے تو وہ کارروائی کیا ہوگی ؟

جواب :- پہلے تو میں یہ کہوں گا کہ ہم متحدہ عرب جمہوریہ کو سعودی عرب کا دشمن ہی نہیں

سمجھتے، بلکہ ہم ایک دوسرے کو اپنا بھائی سمجھتے ہیں ۔ میرے خیال میں دونوں ملکوں کا اور ان کے

عوام کا مفاد اس میں ہے کہ سب کے اندر ہی مفاہمت پیدا ہو ۔ میں یہ نہیں سمجھتا کہ متحدہ عرب

جمہوریہ جنوبی پر قبضہ کرنے کا خواہش مند ہے ۔ عرب ہونے کے ناطے ہم سب کو اس بات سے

دل چسپی ہے کہ جنوبی عرب کو آزادی ملے، اس کی اپنی حکومت ہو، اور وہاں کے عوام کو حق خود ارادیت

استعمال کرنے کا موقع ملے۔ کسی دوسرے ملک کے اندرونی معاملات میں مداخلت کرنا، اس پر تسلط جمانے کی کوشش کرنا ہم میں سے کسی کے لیے بھی سودمند نہیں ہے۔

سوال :- اگر صدر ناصرین کی طرح جنوبی پر بھی اپنا تسلط جمانا چاہیں تو کیا آپ اس کے سدباب کو اپنے مفادات کے لیے بہتر سمجھیں گے؟

جواب :- میں پھر کہوں گا کہ ان مسائل کا تعلق جنوبی عرب کے عوام اور ان کے حق خود اختیاری سے ہے۔

سوال :- اگر آپ متحدہ عرب جمہوریہ کو اپنا دشمن نہیں گردانتے تو آپ نے سعودی عرب کے نئے دفاعی بجٹ کے لیے دس کروڑ پونڈ اسٹرانگ کے اخراجات کیوں منظور کیے ہیں؟

جواب :- ہتھیار خریدنے اور قومی دفاع مضبوط کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ یہ تیاریاں متحدہ عرب جمہوریہ یا کسی اور ملک کے خلاف کی جا رہی ہیں۔ ہر ملک کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنا دفاع مضبوط کرے۔

سوال :- ۲۳ جنوری ۱۹۶۳ کو آپ نے اپنے عوام کو خطاب کرتے ہوئے کہا تھا جڑ لوگ تمہاری دوستی کے خواہش مند ہیں ان کے لیے تم صاف اور شیریں شہد ہو اور جو کوئی تم پر حملہ کرنے کی جرأت کرے اس کے لیے تم زہر ملا مل ہو۔ آپ نے یہ بیان کیوں دیا تھا؟

جواب :- یہ ایک فطری بات ہے کہ ہر ملک کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ جو اس کی طرف دہشت کا ہاتھ بڑھائے وہ اس کا دیرت بن جائے، اور جو اس سے دشمنی رکھے وہ اس سے مقابلہ کرنے کے لیے تیار رہے۔

سوال :- وزیر اعظم روس مسٹر کوسی گن کے حالیہ دورہ مصر کو آپ کس قدر اہمیت دیتے ہیں؟

جواب :- جہاں تک میرا تعلق ہے، مجھے اس دورہ میں کوئی حیرت انگیز چیز نظر نہیں آئی۔ ہر سربراہ مملکت کو کسی بھی ایسے ملک کا دورہ کرنے کا حق حاصل ہے جہاں اسے مدعو کیا جائے یا وہ خود جانا چاہے۔

سوال ۱- کیا آپ کے خیال میں صدر ناصر اور مسٹر گوس گن میں براہ راست گفتگو کے بعد روسی لیڈر پھر مشرق وسطیٰ میں نفوذ کریں گے ؟

جواب ۱- پہلے ہم خود اس مسئلہ پر دو سیوں کے مفاد کے نقطہ نظر سے غور کریں گے۔ ہم نہیں سمجھتے کہ ان علاقہ میں نفوذ کی کوشش کرنا روسیوں کے لیے مفید ہے کیوں کہ جو ملک بھی اس طرح کی کوشش کرتا ہے وہ اس امر سے اچھی طرح واقف ہو کر غیر ملکی اثرات کا دورہ ختم کر چکا ہے اور ہم واقعات کا دھارا بدل نہیں سکتے۔

سوال :- مغربی نامہ نگار اس بات پر متعجب رہتے ہیں کہ صدر ناصر آپ کے بارے میں بائیں دیتے وقت اکثر ناشائستہ انداز اختیار کرتے ہیں۔ اور صدر ناصر کے بارے میں آپ کا انداز گفتگو انتہائی نرم ہوتا ہے۔

جواب :- مجھے اس بات میں کوئی تعجب نظر نہیں آتی۔ کیوں کہ ہر شخص کا ایک طریقہ ہوتا ہے جسے وہ اپنے لیے پسند کرتا ہے۔

سوال :- قاہرہ والے اور اکثر مغربی مبصرین اسلامی استحکام کی آپ کی تخریک کو صدر ناصر کے خلاف اسٹنٹ سمجھتے ہیں۔ کیا یہ صحیح ہے ؟

جواب :- یہ سوچنا معقولیت کے سراسر خلاف ہے۔ صدر ناصر مسلمان ہیں اور یہ سوچا بھی نہیں جاسکتا کہ مسلمانوں کے اجتماع کی دعوت کس مسلمان کے خلاف ہوگی۔ صدر ناصر مسلمانوں کے ممتاز لیڈر ہیں۔ پھر مسلمانوں کے اجتماع کی دعوت ان کے خلاف ہو سکتی ہے۔

سوال ۱- لیکن صدر ناصر یہ سمجھتے ہیں کہ آپ ان کو راہ سے ہٹانے کا منصوبہ بنا رہے ہیں۔ آپ کی رائے میں وہ ان خطوط پر کیوں سوچ رہے ہیں ؟

جواب :- صدر ناصر کے ذہن میں کیا ہے ؟ یہ میں نہیں سمجھ سکتا۔ لیکن اگر وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام اور عالم کو جمع کرنے کی کوشش ان کے خلاف ہے تو وہ غلطی پر ہیں۔ کیوں کہ ایسی دعوت میری ذمہ داری ہے۔ بلکہ میں کہوں گا کہ اسلام کی دعوت دینا ہر مسلمان کا فرض ہے۔

سوال :- سعودی عرب اور برطانیہ کے درمیان تعلقات کی سرد مہری ختم ہو رہی ہے ۔ کیا دونوں ملکوں کے تعلقات میں مزید اصلاح کی توقع ہے ۔

جواب :- ہم سعودی عرب اور برطانیہ کے درمیان مفاہمت کے خواہش مند ہیں۔ حقیقت ہے کہ دونوں ملکوں کے درمیان اہم اختلافات ہیں۔ اور ایسے مسائل ہیں جو اب تک حل نہیں ہو سکے ہیں امید ہے کہ مفاہمت کا موجودہ دور آج ان مسائل کے حل کے لیے زیادہ سازگار ماحول پیدا کرنے میں مدد کرے گا۔

سوال :- اب آپ سے سعودی عرب کی صورت حال پر روشنی ڈالنے کی کوشش کروں گا کیا آپ کی رائے میں ایسا وقت آسکتا ہے جب جمہوری آئین تمام عوام کے لیے آواز نہ انتخاب کا موقع فراہم کرے ؟

جواب :- ہمارے اپنے یقین کے مطابق موجودہ سلطنت جمہوری نظام حکومت کی صحیح نمائندہ ہے جو شریعت اسلامی سے ماخوذ ہیں۔ اس میں سب کو مساویانہ حقوق حاصل ہیں ۔ سب کے لیے اجتماعی انصاف ہے۔ ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہمارے ملک میں نہ طبقہ و نہارت ہے اور نہ ایسے استحقاقات ہیں جو ایک کو حاصل ہوں اور دوسرا ان سے محروم رہے۔ تمام لوگ شریعت کے سامنے مساوی درجہ کے حامل ہیں اس لیے ہمیں یقین ہے کہ جمہوریت کے صحیح ترین شکل کے نمائندے ہیں۔

سوال :- لیکن آپ یہ کیسے سمجھتے ہیں کہ آپ عوامی خواہشات کی صحیح نمائندگی کرتے ہیں جبکہ اس کے ثبوت کے لیے اب تک انتخابات نہیں کرائے گئے ۔

جواب :- کیوں کہ ہر شہری کو حق حاصل ہے کہ وہ کسی بھی وقت مجھ سے ملاقات کر سکتا ہے اور میرے سامنے اپنی رائے، درخواست یا شکایت پیش کر سکتا ہے ۔

سوال :- آپ سماجی اصلاحات خیالی رفتار سے نافذ کرنا چاہتے ہیں، لیکن مغرب میں کہتے ہیں کہ اصلاحات سے انقلاب آسکتا ہے۔ اگر آپ لوگوں کو وہ کچھ دیں گے جو انھیں پہلے نہ ملا تھا تو

وہ دوسری چیزیں بہت جلد حاصل کرنا چاہیں گے۔

جواب :- ہم سوچے سمجھے منصوبے کے ماتحت چل رہے ہیں۔ عوام کی خواہشات کے مطابق کام کر رہے ہیں۔ اور ہمیں ان کی کوئی ایسی رائے قبول کرنے میں باک نہیں جو ان کے مفادات اور ان کے مذہب کے خلاف ہو۔

سوال :- بعض مغربی مبصرین آپ کو مشرق وسطیٰ میں برطانیہ کے سٹلٹی ہوئی طاقت کا نمائندہ سمجھتے ہیں۔ ان کی رائے میں آپ مشرق وسطیٰ میں طاقت کا توازن برقرار رکھنے کی آخری امید ہیں۔ کیا آپ بھی اپنا یہی کردار سمجھتے ہیں؟

جواب :- سب سے پہلے ہم اپنے علاقہ میں کسی بھی بیرونی اثر کو برداشت نہیں کر سکتے۔ دوسرے ہم پورے زون کے عین وسط میں ہیں۔ نہ ہمارا یہ عزم ہے اور نہ خواہش ہے کہ ہم کسی اور علاقہ میں اپنا اثر جمائیں۔ ہم صرف اس بات کے خواہش مند ہیں کہ ہم اپنے پڑوسیوں اور بھائیوں سے اچھے تعلقات قائم رکھیں۔

سوال :- سب سے آخر میں یہ کہوں گا کہ بہت سے لوگ ایسے ہیں جو یہ سمجھتے ہیں، کہ آپ بہت محنت کر رہے ہیں۔ کیا واقعی آپ کے کاندھوں پر اتنا بوجھ پڑ گیا ہے جو جسے کوئی شخص تنہا نہیں اٹھا سکتا۔

جواب :- مجھے کسی قسم کی تکان کا احساس نہیں ہوتا۔ ویسے بھی مجھے پورا یقین ہے کہ جب تک میں دین اسلام کی خدمت کرتا رہوں گا مجھے کسی قسم کی تکان محسوس نہ ہوگی۔

کشمیر کی سرگذشت

(۳)

اقوام متحدہ میں

قبل ازیں براہ راست گفت و شنید کے دوران میں وزیر اعظم لیاقت علی خاں نے اپنے ایک بار مورخہ ۱۹ نومبر ۱۹۴۷ء کو بھارتی وزیر اعظم کے مسئلہ کشمیر کے بارے میں رجعت پسندانہ اور غیر تعمیری رویہ پر افسوس ظاہر کرتے ہوئے لکھا تھا :

”آپ نے جو موقف اختیار کیا ہے اس کے پیش نظر میں پُر امن تصفیہ کا اس کے سوا اور کوئی حل نہیں پاتا کہ یہ سارا مسئلہ اقوام متحدہ کے سامنے پیش کر دیا جائے۔ میں نے آپ کو اپنے ایک اخباری بیان کی نقل جو ۱۶ نومبر کو دیا گیا تھا، اور جس میں یہ تجویز پیش کی گئی تھی۔ امید ہے آپ اس امر سے اتفاق کریں گے کہ موجودہ حالات میں یہی اس مسئلہ کا منصفانہ اور پُر امن حل ہے۔“

بھارتی وزیر اعظم نے دو دن بعد اس مراسلہ کا جو جواب بھیجا اس میں اس اقدام کے موثر ہونے پر شبہ ظاہر کیا گیا تھا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ بھارت نے مسئلہ کشمیر میں جو انتظامیہ قائم کی ہے وہ ریاست میں پیدا ہونے والے تمام ہنگاموں سے نمٹ سکتی ہے۔ (وزیر اعظم پاکستان نے اپنے ماسلہ میں مسلمانوں پر مظالم کا ذکر کیا تھا) اور یہ کہ اس نے خود رائے شماری کا وعدہ کیا ہے۔ لیاقت علی خاں کے ذہن میں یہ بات بالکل روشن تھی (جو صاحب نظر ہونے کی ایک نادر مثال ہے) کہ بھارت کا رائے شماری کا وعدہ صرف عالمی رائے پر اثر ڈالنے کی غرض سے ہے۔ اور وہ اسے پورا کرنے کا ارادہ نہیں رکھتا۔ لہذا کچھ دن بعد برطانوی وزیر اعظم کے نام ایک

بحری تاریخ میں انھوں نے اس تنازعے کو اقوام متحدہ کے سامنے پیش کرنے کی رائے کا اعادہ کیا۔ ایک ماہ بعد نہرو نے پھر لکھا کہ اُن کی رائے میں اقوام متحدہ کچھ ایسی مددگار ثابت نہیں ہو سکتی۔ اور یہاں تک ظاہر کیا کہ پاکستان کا اس فیصلے سے کوئی سروکار نہیں۔ اس لیے یہ کسی عنوان بھی اس تنازعے کو اقوام متحدہ کے سامنے نہیں لے جاسکتا۔

لیاقت علی خاں نے اس کا جواب یہ دیا کہ ”میری دانست میں مسئلہ صرف صورت حال سے متعلق بنیادی حقائق کی روشنی ہی میں مدبرانہ طور پر حل کیا جاسکتا ہے، نہ کہ اس قسم کی قانونی بحث آرائی سے کہ پاکستان کیسے فریق مقدمہ ہے یا اقوام متحدہ کو اس میں کیسے لایا جاسکتا ہے؟“ تاہم اس جواب کے ۱۵ دن کے اندر بھارت نے پاکستان پر پہل کرنے کے ارادہ سے اپنی شکایت اقوام متحدہ میں پیش کر دی۔ تب سے یہ معاملہ اس عالمی ادارہ کے احاطہ توجہ میں آ گیا۔

بھارت نے اقوام متحدہ میں معاملہ کو جس انداز سے پیش کیا وہ اس امر پر مبنی تھا کہ پاکستان ریاست میں گڑ بڑ پیدا کرنے کا باعث ہے۔ جس کی وجہ سے جموں و کشمیر نے بجا طور پر بھارت سے الحاق کر لیا ہے۔ لہذا سلامتی کونسل سے درخواست کی گئی کہ وہ پاکستان سے یہ کہے کہ وہ قبائلیوں اور اپنے شہریوں کو ریاست میں داخل ہونے سے روکے۔ اور انھیں کوئی مادی امداد دینے سے باز رہے۔ بھارت نے یہ ذمہ لیا کہ قانون و امن بحال ہو جانے پر وہ عوام کی مرضی معلوم کرنے کی خاطر ریاست میں رائے شماری کرائے گا۔

پاکستان نے جواب دیا کہ اس کے لیے اپنے تمام شہریوں کو روکنا ممکن نہیں اور اس سے بھی زیادہ مشکل یہ کہ وہ قبائلیوں کو اپنے مصیبت زدہ بھائیوں کی مدد کے لیے سرحد کے پار آنے سے روک سکے۔ مگر پاکستان نے ان لوگوں کو کوئی مادی مدد نہیں دی۔ اگر اس کی اخلاقی ہمدردیاں تمام تر باغیوں ہی کے ساتھ ہیں۔ اس کے بعد پاکستان نے ریاست کے بھارت سے الحاق کے جائز ہونے پر اعتراض کیا اور اس طرح اس بنیاد ہی کو بے محل قرار دیا۔

جس کی بنا پر بھارت نے زبردستی ریاست جموں و کشمیر پر قبضہ جمارکھا تھا۔ پاکستان نے مزید کہا کہ اس مسئلہ کا واحد حل یہ ہے کہ ایسے حالات پیدا کیے جائیں جن میں منصفانہ اور بے لاگ رائے شماری ہو سکے۔ تاکہ یہ دریافت کیا جاسکے کہ ریاست جموں و کشمیر کس دستمر سے الحاق کرے۔

پاکستان نے یہ واضح کیا کہ آزاد اور بے لاگ رائے شماری کی دو بنیادی شرائط ریاست سے بھارتی افواج کا انخلا اور ایک ایسی انتظامیہ کا قیام ہے جو بھارت یا پاکستان سے الحاق کے مسئلے کے بارے میں غیر جانبدار ہو۔ اگر یہ حالات پیدا کر دیئے جائیں تو پاکستان یہ ذمہ لیتا ہے کہ وہ قبائلیوں پر ریاست سے چلے جانے کے لیے اخلاقی اثر ڈالے۔ آزاد کشمیر کے عوام کو لڑائی بند کرنے کی ترغیب دلائے۔ اور اس طرح اقوام متحدہ کے اختیار اور نگرانی میں یہ معلوم کرنے کی خاطر رائے شماری کرے کہ جموں و کشمیر کی ریاست آخر کار بھارت سے الحاق کرے گی یا پاکستان سے۔

سلامتی کونسل نے بھارت کے موقف کی تائید کرنے سے انکار کر دیا اور ایک قرارداد منظور کی جس میں بھارت اور پاکستان دونوں سے کہا گیا تھا کہ وہ کوئی ایسے قدم نہ اٹھائیں جن سے صورت حال زیادہ سنگین ہو جائے۔

مگر عین اس وقت جب سلامتی کونسل اس مسئلے کا حل تلاش کر رہی تھی بھارتی حکومت نے صورت حال کو زیادہ سنگین نہ بنانے کے بارے میں سلامتی کونسل سے جو تعہدات کیے تھے ان کو بالکل نظر انداز کرتے ہوئے اپریل ۱۹۴۸ء میں ریاست کے اندر ایک جارحانہ اقدام کا آغاز کیا۔ اس اقدام کی وجہ سے کشمیری مہاجرین کی پاکستان میں وسیع پیمانے پر ہجرت شروع ہوئی جس میں سے منگلا اور مغربی پاکستان کے پہلوں میں جہلم کی نہروں کے سینڈورکس کو خطرہ لاحق ہوا۔ بھارت کا یہ ارادہ تھا کہ ریاست میں ساری مزاحمت کا قلع قمع کر دے اور دنیا کو ایک طے شدہ معاملہ پیش کر دے جیسا کہ اس نے آگے ہی جو ناگڈھ کے سلسلے میں کیا تھا اور اب حیدر آباد کے سلسلے میں

کرنے والا تھا۔ پاکستان کی سالمیت کے تحفظ کی خاطر حکومت مجبور ہو گئی کہ اپنے بعض ٹھکانوں پر قابو رکھنے کے لئے مئی ۱۹۴۹ء کے اوائل میں اپنی سپاہ کی ایک محدود تعداد ریاست میں منتقل کر دے۔

بھارت اور پاکستان دونوں کے نمائندوں کے بیانات سننے کے بعد سلامتی کونسل اس نتیجے پر پہنچی کہ اس تنازعہ کا واحد منصفانہ پُر امن اور جمہوری حل یہ تھا کہ عوام کی آزادی سے ظاہر کی ہوئی مرضی کے مطابق ریاست کے الحاق کا فیصلہ کیا جائے۔ اس مقصد کے لیے سلامتی کونسل نے اقوام متحدہ کا ایک کمیشن برائے بھارت و پاکستان مقرر کیا۔

گفت و شنید کے بعد کمیشن ۱۳ اگست ۱۹۴۸ء اور ۵ جنوری ۱۹۴۹ء کی قراردادوں کے بارے میں بھارت و پاکستان کی حکومتوں کی منظوری اور سلامتی کی تصدیق حاصل کرنے میں کامیاب ثابت ہوا۔ یہ دونوں قراردادیں وہ بین الاقوامی معاہدہ ہیں جو بھارت و پاکستان اور اقوام متحدہ کو ریاست جموں و کشمیر کے الحاق کے مسئلہ کا پابند بناتا ہے۔

یہ دونوں قراردادیں مندرجہ ذیل امور کی ضامن ہیں:-

(۱) جنگ بندی؛ یعنی جنگ بندی کے اجراء اور جنگ بندی لائن کا تعین۔

(۲) صلح نامہ:- ریاست جموں و کشمیر سے افواج کا انخلا۔

(۳) رائے شماری؛ اقوام متحدہ کے تحت آباد اور بے لاگ استصواب تاکہ ریاست جموں و کشمیر کے بھارت یا پاکستان سے الحاق کا مسئلہ طے کیا جائے۔

معاہدہ کے مطابق جنگ یکم جنوری ۱۹۴۹ء کو بند ہو گئی۔ ۲۷ جولائی ۱۹۴۹ء کو جد جنگ بندی مقرر ہوئی اور اقوام متحدہ کے ۲۴ مبصر پچاس میل لمبی سرحد پر تعینات ہوئے۔ اس طرح معاہدہ کے پہلے حصہ پر عمل درآمد ہوا۔

معاہدے کا دوسرا حصہ رائے شماری سے پہلے ریاست سے افواج کے انخلا پر مشتمل تھا انخلا کے بغیر آبادانہ اور بے لاگ رائے شماری جس میں کشمیری عوام کسی رکاوٹ یا دباؤ کے بغیر

اپنے حق خود اختیاری کو استعمال میں لائیں، ممکن نہ تھی۔

دوسرے حصہ پر عملدرآمد کے سلسلہ میں کچھ اقدام ہوا۔ پاکستان تو اس سلسلے میں آگے بھی بڑھا اور وہ بھی صلحنامہ کے معاہدہ تک کا انتظار کئے بغیر اس نے ان قبائلیوں کو جو ریاست میں لڑائی کی خاطر گئے تھے ہرے ہٹالیا۔ پھر فریقین نے ایڈمرل جیٹر ڈبلیو میٹر کے ناظم رائے شماری ہونے پر اتفاق کیا۔ لیکن جب بھارت نے ایک ساتھ بھارتی اور پاکستانی فوجیں ہٹالی جانے سے انکار کر دیا تو مزید ترقی کا سلسلہ رک گیا۔ تب اور بعد میں سلامتی کونسل اور اس کے مختلف نمایندگان کی انخلا کے بارے میں معاہدہ کی متعدد گفتگوئیں ناکام ثابت ہوئیں۔ بعد ازاں بھارت نے رائے شماری کا پابند ہونے سے بھی انکار کر دیا۔

یو۔ این۔ سی۔ آئی۔ پی کی تجویز

(۱) مارچ ۱۹۴۹ء میں یو این سی آئی پی کے نمائندوں کا ایک اجلاس منعقد کیا جس میں انھیں یو این سی آئی۔ پی کی قرارداد ۱۹۴۸ء کے دوسرے حصے پر عملدرآمد سے متعلق تجاویز پر بحث و مباحثہ کی دعوت دی گئی۔ پاکستان نے اسے قبول کرتے ہوئے ایک لمحہ عمل تجویز کیا جس کے مطابق حسب معاہدہ دونوں فریقوں کی افواج کی ہائی کمائیں بیک وقت انخلا کے مفصل پروگرام مرتب کر سکتی تھیں اور ساتھ ہی پاکستان نے یہ طے کر لیا کہ اس کی افواج تین ماہ کے اندر اندر ہٹا لی جائیں گی۔ مگر بھارت نے مشترکہ گفتگو اور معاہدہ کے لیے کوئی تجویز بھی پیش نہ کی۔ یہی ابتدائی انکار ہے جو مختلف صورتوں اور بوتلموں ظاہری وجوہ کی بنا پر آج تک برقرار رہا ہے۔

ثالثی کی تجویز

(۲) بھارت کا کسی صورت باطریق سے ایسے انخلا پر متفق ہونے سے انکار جس سے آزاد اور بے لاگ رائے شماری ممکن ہو، ابتداءً یو این سی آئی پی کی ۱۳ اگست ۴۸ء اور جنوری ۱۹۵۹ء کی قراردادوں کی تشریح کا معاملہ معلوم ہوتا تھا۔ لہذا یو این سی آئی پی نے ۲۶ اگست ۴۹ء

کو یہ تجویز کی کہ دونوں حکومتیں ۱۳ اگست ۱۹۴۸ء کی قرارداد کے حصہ دوم پر عمل درآمد کے بارے میں جن سوالات پر بھی اختلافات پیدا ہوئے ہیں ان کو ایک ثالث کے سامنے پیش کیا جائے جو ان کا فیصلہ کر دے، انصاف کہے اور فریقین اس کے فیصلے کے پابند ہوں، اور یہ کہ ایڈمرل منٹز جو ناظم رے شماری نامزد ہوئے تھے، ثالث ہوں۔ امریکی صدر مسٹر ٹرومین اور وزیر اعظم برطانیہ مسٹر اٹلی نے بھارت اور پاکستان کے وزرائے اعظم کے نام ایک عام اپیل میں اس تجویز کی تائید کی۔

پاکستان نے اس تجویز پر بیسک کہا لیکن بھارت نے اس کو مسترد کر دیا۔

میکناٹن کی تجویزیں

(۳) جب یو این سی آئی پی ۱۹۴۹ء میں فریقین میں معاہدہ صلح کرنے میں ناکام ثابت ہوا تو سلامتی کونسل نے اپنے صدر جنرل میکناٹن آف کینیڈا سے التماس کی کہ وہ دونوں حکومتوں کے نمائندوں سے مل کر مسئلہ کشمیر سے نمٹنے کے لیے ایک باہمی طور پر تسلی بخش بیج تلاش کرنے کے امکان پر غور کریں۔ جنرل میکناٹن نے فوجی اخلاص کے لئے تجاویز پیش کیں جن سے ریاست میں رے شماری کے لیے مناسب حالات پیدا کرنا ممکن ہو سکے۔

پاکستان نے ان تجویزوں کو قبول کر لیا لیکن بھارت نے نام نہاد ترمیمات کی شکل میں اعتراضات پیش کر دیئے جس کے معنی صریحاً استرداد تھے اور جس کا مقصد ان تجاویز کی جگہ ایسا منصوبہ پیش کرنا تھا جو ان سے بالکل دست و گریباں تھا۔

سلامتی کونسل کی استدعا

(۴) چونکہ کمیشن اقوام متحدہ برائے بھارت و پاکستان کے جانشین سر اورون ڈکسن کی شوشا کے باوجود بھارتی حکومت کا پیداکردہ تعطل برقرار قائم رہا اس لیے سلامتی کونسل نے اپنی قرارداد منظورہ ۳۰ مارچ ۱۹۵۱ء میں فریقین سے استدعا کی کہ وہ تمام باقی ماندہ اختلافات کے بارے میں ثالثی قبول کر لیں۔

سراوون ڈکسن کی کوشش

(۵) جب جنرل میکناٹن کی کوششیں ناکام ثابت ہوئیں تو سلامتی کونسل نے سراوون ڈکسن کو اقوام متحدہ کو نمائندہ مقرر کیا تاکہ وہ فوجی انخلاء کے پروگرام پر عملدرآمد کی نیادری اور نگرانی، اور فوجی انخلاء کے بارے میں فریقین کے معاہدوں کی تشریح کرے۔ نیز ایسی تجاویز پیش کرے جن سے تنازعے کا بھجوت اور دیر پا حل ہونے کا امکان ہو۔ بھارتی اعتراضات کو دور کرنے کے لیے سراوون ڈکسن نے تجویز کی کہ ”فوجی انخلاء کا پہلا قدم یہ ہونا چاہیے کہ کسی مقررہ دن کو توپا کستان کی باقاعدہ افواج ہٹانا شروع کر دیں اور اس مقررہ دن کے بعد جنگ بندی لائن کی دونوں جانب دیگر کارروائیاں عمل میں آئیں اور جہاں تک ممکن ہو وہ ایک ساتھ تو پذیر ہوں۔“

پاکستان نے یہ تجویز منظور کر لی لیکن بھارت نے اسے مسترد کر دیا۔

(۶) اس شدید گفت و شنید کے دوران میں جو سراوون ڈکسن کی بدولت وزرائے اعظم کانفرنس منعقدہ ۲۰ جولائی ۱۹۵۰ء کو ہوئی۔ اقوام متحدہ کے نمائندہ نے اس بارے میں تین تجاویز پیش کیں کہ ساری ریاست کو ایک ہی انتظامیہ کے تحت کر دیا جائے۔ جو اجتماعی طور پر بے لاگ ہو اور اس طرح وہ تمام مشکلات دور ہو جائیں جو ”دولتے شماری کے دوران میں حد جنگ بندی کے سیاسی حد ہونے کے باعث ریاست کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتی ہیں۔“ ساری ریاست کے لیے ایک ہی حکومت یا تو بھارت کی پرداختہ انتظامیہ اور تحریک آزادی کشمیر کے ”معمد اشخاص“ پر مشتمل ہوگی جو عدالتی یا انتظامی حیثیت اور عمومی اعتماد کے حامل ہوں گے۔ سراوون ڈکسن نے کہا ”ان میں سے کوئی تجویز بھی بھارتی وزیر اعظم کو پسند نہ تھی۔“ اوون ڈکسن فوجی انخلاء اور رائے شماری کے واسطے کسی بھی منصفانہ تجویز کے لیے بھارت کی منظوری حاصل کرنے کی تاگو کششیں آنا چکے تو انہوں نے دوسرے حل بھی تلاش کرنے کی کوشش کی جن میں ایک یہ بھی تھا کہ ایک محدود حصے میں جو کل دادی کشمیر پر مشتمل یا محیط ہو محدود رائے شماری کرائی جائے اور باقی ریاست کو تقسیم کر دیا جائے اس یقین دہانی پر کہ پاکستان اس تجویز کو جانچنا پر کھنا مجموعی رائے شماری پر انحصار کرنے میں اس کی

حیثیت کو خراب یا متاثر نہیں کرے گا۔ پاکستان کی سیاست کی بھی اس دشواری کو دور نہ کر سکی جو بھارت نے دونوں ملکوں کی باہمی مفاهمت کے سلسلے میں پیدا کر رکھی تھی۔ بھارتی وزیر اعظم نے کسی ایسی شرط کو منظور کرنے سے قطعاً انکار کر دیا جو اقوام متحدہ کے نمائندہ کی تجویز بدیں غرض پیش نظر تھی کہ ”رائے شماری منصفانہ اور ڈرانے دھمکانے کے ہر شرابے سے آزاد ہو“۔

ڈاکٹر گریم کی تجویز

(۷) آزاد افواج کو غیر مسلح اور منتشر کرنے کے بارے میں بھارت نے جو مسئلہ پیدا کیا ہے اس سے نپٹنے کے لیے اقوام متحدہ کے نمائندے ڈاکٹر فرینک گریم نے جو سہرا دون ڈکس کے جانشین بن کر آئے تھے یہ تجویز کی کہ فوجی انخلاء کے دو مرحلے، ایک وہ جو صلح سے تعلق رکھتا ہے اور دوسرا رائے شماری سے متعلق — تاکہ ایک ہی مسلسل عمل بنا دیئے جائیں — اس کے معنی یہ تھے کہ فوجی انخلاء تکنیکی طور پر نہیں بلکہ حقیقی طور پر اس عمل کے بعد مکمل ہو۔ یعنی ایک طرف تو پاکستانی افواج بھٹی جائیں۔ اور آزاد افواج کو غیر مسلح اور منتشر کر دیا جائے۔ اور دوسری طرف بھارتی افواج کا بیشتر حصہ بھٹی جائے اور بعد ازاں بھارتی افواج میں وسیع پیمانے پر تخفیف ہو اور ہمارا راجہ کی افواج کو غیر مسلح اور منتشر کیا جائے اس واحد مسلسل عمل کی تکمیل کے معنی تھے مقامی فوج کا غیر مسلح و منتشر ہونا اور ان کی جگہ دونوں طرف مسلح افواج کی تعیناتی۔ پاکستان نے اس تجویز کو اس شرط پر قبول کیا بلکہ فوجی انخلاء کے ایسے عمل میں تعاون پر بھی آمادگی ظاہر کی جو آخر میں جنگ بندی لائن کی دونوں طرف چار پیدل بٹالینوں سے زیادہ فوج نہ پہنچے۔ بھارت نے ظاہر اس پر دگرام سے اتفاق کرتے ہوئے اول تو اپنی بقیہ افواج اور مقامی افواج کی برطرفی اور دوسرے فوجی انخلاء کی مدت ختم ہونے پر ناظم رائے شماری کے تقرر کو خارج کیے اسے تقریباً مسترد کر دیا۔

(۸) اقوام متحدہ کے نمائندہ نے ۷ ستمبر ۱۹۶۵ء کی قرارداد میں فوجی انخلاء کا جو پروگرام پیش کیا تھا سلامتی کونسل نے اپنی ۱۰ نومبر ۱۹۶۵ء کی قرارداد میں اس کی تصدیق کر دی۔ اپنی ان کوششوں کو جاری رکھتے ہوئے کہ فوجی انخلاء کی مدت ختم ہونے اور ناظم رائے شماری کے تقرر کے بعد حد

جنگ بندی کی دونوں جانب کم از کم افواج باقی رہنے دی جائیں۔ ڈاکٹر گریم نے فریقین کو دوبارہ یہ اصول ذہن نشین کرایا کہ ”فوجی انخلا کی مدت ختم ہونے پر جو مسلح افواج تعینات رہیں ان کی تعداد قطعی طور پر کم از کم ہونی چاہیے تاکہ ناظم رائے شماری تصفیہ کر سکے۔“ پاکستان نے نہ صرف اس اصول کو تسلیم کر لیا۔ بلکہ یہاں تک تجویز کیا کہ معاہدہ میں جو پیشق شامل کی جائے کہ اس اصول کی تشریح کے سلسلے میں جو بھی اختلافات ہوں انھیں اقوام متحدہ کے نمائندہ کے سامنے پیش کیا جائے جس کا فیصلہ آخری ہونا لیکن بھارت نے فوجی انخلا کا جو پروگرام منظور تھا اس کے خاتمہ پر اپنی جانب ۲۸ ہزار سپاہی مع ۶ ہزار ملیشیا رکھنے پر اصرار کیا اور ساتھ ہی یہ تقاضا بھی کیا کہ آزاد کشمیر کی جانب صرف ۴ ہزار پولیس مین رہیں جن میں سے نصف مسلح ہوں اور نصف آزاد کشمیر کے آدمی ہوں اور یہ آزاد کشمیر کے افراد بھی بھارتی نمائندوں کی مدد سے اقوام متحدہ کے نمائندے منتخب کریں۔

ترمیم شدہ تجاویز

(۹) بھارت کی ہٹ دھرمی کے باعث فوجی انخلا کا جو مسئلہ پیدا ہوا تھا اسے حل کرنے کی مزید سعی و کوشش کے سلسلہ میں ڈاکٹر گریم ۱۶ جولائی اور ۲ ستمبر ۱۹۵۲ء کو ترمیم شدہ تجاویز پیش کیں جن میں حد بندی کی پاکستانی جانب ۶ ہزار اور بھارتی جانب ۸ ہزار کی کم از کم فوج رکھنے کی تجویز کی گئی۔ یا پھر پاکستانی جانب سے ۳ سے ۶ ہزار اور بھارتی جانب ۱۲ ہزار سے ۱۸ ہزار تک سپاہ رکھی جائے۔ پاکستان نے یہ محسوس کرنے کے باوجود کہ اس تجویز کے مطابق سیاست میں بہت ہی زیادہ سپاہی رہ جاتے ہیں۔ اس امر کو صراحتاً جتلا کر اقوام متحدہ کے نمائندہ کی ترمیم شدہ تجاویز کو قبول کرنے پر آمادگی ظاہر کی۔ اس کے برعکس بھارت نے یہ کہا کہ ۲۱ ہزار کی کم از کم مطلق تعداد میں کمی ناممکن ہے۔ بھارتی جانب ملیشیا اس حساب میں ہرگز شامل نہیں ہوگی اور اس کی جانب یہ کم از کم تعداد اسی صوبہ میں ہوگی جب آزاد کشمیر کی افواج کلی طور پر غیر مسلح اور منتشر ہو جائیں۔ یہ سوال کہ ناظم رائے شماری ان بھارتی افواج کے مزید ہٹائے جانے یا ان کی

تخفیف کا مجاز نہ ہو، خارج از بحث ہے۔ اس ہٹ دھرمی نے تعطل پیدا کر دیا۔
سلامتی کونسل کی قرارداد

اس تعطل کی وجہ سے معاملہ ۱۹۵۲ء کے آخر میں پھر سلامتی کونسل کے سامنے آیا۔ ڈاکٹر گریہم نے خدجنگ بندی کی دونوں جانب جن متوازی افواج کی تجویز کی تھی، سلامتی کونسل نے اپنی ۲۳ دسمبر ۱۹۵۲ء کی قرارداد میں ان کی تصدیق کر دی۔

بھارت نے یہ قرارداد نامنظور کی لیکن پاکستان نے اس کی بنیاد پر ”آگے قدم بڑھانے“ پر آمادگی ظاہر کی۔ جیسا کہ نمائندہ اقوام متحدہ نے کہا ہے :-

”..... یہ امر ظاہر تھا کہ حکومت پاکستان سلامتی کونسل کی ۲۳ دسمبر ۱۹۵۲ء کی قرارداد پر عمل کرنے اور اس بنیاد پر فوراً گفت و شنید پر تیار تھی، بھارتی حکومت اس قرارداد کو دوبارہ گذشتہ شنید کو شروع کرنے کی بنیاد کے طور پر قبول کرنے سے قاصر رہی۔

گنتار جارنگ

(۱۰) جب سویڈن کے سفیر گنتار جارنگ سے جو اس وقت سلامتی کونسل کے صدر تھے، کونسل نے اپنی ۲۱ فروری ۱۹۵۷ء کی قرارداد کے ذریعہ یہ التماس کی کہ وہ دونوں حکومتوں کے ساتھ مل کر ایسی تجاویز کی جانچ پرکھ کریں جو ان کی رائے میں سلامتی کونسل اور یو این سی آئی پی کی سابقہ قراردادوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے ”تضییع کشمیر کے تصفیہ میں مدد ہو سکے، تو بھارت نے یہ استدلال کیا کہ یو این سی آئی پی کی ۱۳ اگست ۱۹۴۸ء کی قرارداد کا حصہ اول (جو جنگ بندی ریاست میں دونوں طاقتوں کی فوجی جمعیت میں عدم امان اور سازگار ماحول پیدا کرنے سے متعلق ہے) پر پاکستان نے عمل درآمد نہیں کیا۔ اس لیے اس کے حصہ دوم و سوم پر بحث کرنا قبل از وقت ہے۔ اس وقت سٹراٹانگ نے حسب ذیل تجویز کی :

دو حصہ اول سے متعلق تعطل کو دور کرنے کے لیے میں نے دونوں حکومتوں سے استفسار کیا کہ آیا وہ حصہ اول پر عمل درآمد ہونے یا نہ ہونے کے معاملہ کو ثالثی کے لیے پیش کرنے پر تیار

ہیں یا نہیں۔ دراصل یہ تجویز جو دونوں حکومتوں کو پیش کی گئی، اس کا مقصد محض ثالثی نہ تھا۔ ثالث یا ثالثان اگر یہ دیکھیں کہ عمل درآمد نامکمل رہا ہے، تو انھیں اختیار ہوگا کہ فریقین کو برتائیں کہ عمل درآمد کو پورا کرنے کے لیے کیا تدابیر اختیار کی جائیں۔ یہ امر بھی پیش نظر تھا کہ اگر ایسی صورت حال پائی جائے تو ایک معین مدت میں ثالثان یہ معلوم کریں گے کہ جو ہدایات دی گئی ہیں ان کی پری کی جا چکی ہے یا نہیں اور عمل درآمد ہو چکا ہے یا نہیں۔

چونکہ میں بھارت کے قضیہ کشمیر کے بارے میں مجموعی طور پر ثالثی کے مسئلہ سے متعلق منفی رویے سے آگاہ تھا اس لیے میں نے ان کو صراحتاً جتلا دیا کہ میں اس قسم کی کوئی بات تجویز نہیں اور جو طریق کار میں تجویز کر رہا ہوں، اگرچہ ثالثی کے نام سے موسوم ہے لیکن حقیقت میں امکان یہی ہے کہ اس کی نوعیت تحقیقات کی ہوگی اور جولا سٹھ عمل اختیار کیا جائے گا وہ ممکن ہے بھارت اور پاکستان کے تعلقات کو بالعموم بہتر بنادے اور یہ ایک ایسی بات ہے جو میرا خیال ہے دونوں ملکوں کو ناپسند نہیں ہوگی۔

پھر پاکستان نے یہ تجویز منظور کر لی لیکن بھارت نے انکار کر دیا۔

ڈاکٹر گرہیم — ایک بار پھر
پانچ تجاویز :

(۱۱) سفیر گنار جارج کا مشن ناکام ہونے پر سلامتی کونسل نے اپنی ۲ دسمبر ۱۹۵۷ء کی قرارداد میں اقوام متحدہ کے نمائندہ، ڈاکٹر فرینک گرہیم سے پھر التماس کی کہ ”مزید مناسب کارروائی کے لیے فریقین کو جو بھی ہدایات ہو سکیں دی جائیں تاکہ یو این سی آئی پی کی ۱۳ اگست ۱۹۴۸ء اور ۵ جنوری ۱۹۴۹ء کی قراردادوں پر عمل اور پرامن تصفیے کی طرف پیش قدمی ہو۔“ ڈاکٹر گرہیم نے قضیہ کو طے کرنے کی خاطر مندرجہ ذیل تجاویز پیش کیں :-

(۱) فریقین کی طرف سے اعلانِ صلح۔ بالخصوص ڈاکٹر گرہیم نے تجویز کی کہ دونوں حکومتیں اس بارے میں دوبارہ اعلان کریں کہ وہ ایسے بیانات جاری کرنے اور ایسے اقدامات کرنے سے احتراز کریں

جن سے صورت حال زیادہ سنگین ہو اور اپنے عوام سے اپیل کریں کہ وہ گفت و شنید میں ترقی کے لیے سازگار فضا پیدا کرنے میں مدد دیں۔

(ب) حد جنگ بندی کو برقرار رکھنے کی دوبارہ تائید۔

(ج) اس امر کا فوری مطالعہ کشمیر کے جن علاقوں سے پاکستان کی افواج کا انخلا رہو گا، ان کا انتظام کیسے کیا جائے گا۔ اور انخلا کے بعد ان کی خاطر اقوام متحدہ کی سپاہ تعینات کرنے کے امکان کا جائزہ لیا جائے۔

(د) یو این سی آئی پی کی جو قراردادیں دونوں حکومتوں نے منظور کی ہیں، ان میں رائے شماری سے متعلق جو مثبت فواد شامل ہیں ان کی تشریح کے بارے میں اتفاق۔

(۵) بھارت اور پاکستان کے مابین اقوام متحدہ کے نمائندہ کی نگرانی میں وزرائے اعظم کی کانفرنس

کا انعقاد۔

جیسا کہ ڈاکٹر گریم کی رپورٹ کے ۲۶، ۲۱ پیراگرافوں میں مذکور ہے۔ پاکستان نے ان پانچوں تجاویز سے اتفاق کیا۔ جیسا کہ اس رپورٹ کے ۳۳، ۲۷ پیراگرافوں میں بیان کیا گیا ہے بھارت نے ان میں سے ہر ایک تجویز کو رد کر دیا۔ اس استدعا کے لئے بھارت کی مبینہ وجوہات حقائق کے کلیتہً خلاف تھیں۔

غرض یہ تھیں وہ نمایاں کوششیں جو اقوام متحدہ کے نمائندہ گان نے مسئلہ کا پُر امن حل تلاش کرنے کے لیے علی العموم اور فوجی انخلا کے مثبت پلان سے متعلق بھارت کا خصوصی معاہدہ حاصل کرنے کی خاطر عمل میں لائیں۔

سلامتی کونسل ۱۹۶۲ء

سلامتی کونسل نے اپریل ۱۹۶۲ء کو ڈاکٹر گریم کی چھٹی رپورٹ پر غور کیا۔ جب پاکستان، بھارت اور بعض اور رکن ممالک نمائندے تقریریں کر چکے تو کونسل کے ایکس کن آرٹ لینڈ نے حسب ذیل قراردادیں پیش کیں :-

”مسئلہ پاک و ہند کے بارے میں بھارتی و پاکستانی حکومتوں کے نمائندوں کے بیانات سننے، اقامت متحدہ کے نمائندے ڈاکٹر گرہیم کی رپورٹ پر غور کرنے،

گرہیم کی ان کی مساعی کے لیے شکریہ ادا کرنے،

فریقین کے اس بارے میں مواعید کہ ان کی حکومتیں اس مسئلے کا حل کرنے کے لیے طاقت استعمال نہیں کریں گی کو اطمینان سے ملاحظہ کرنے،

اور اپنے منشور کے مطابق اس مسئلے کا پُر امن حل تلاش کرنے میں فریقین کی اعانت کی ذمہ داری سے آگاہ ہوتے ہوئے کونسل۔

(۱) فریقین کو اپنی جنوری ۱۹۴۸ء کی قرارداد اور یو۔ این۔ سی۔ آئی، پی کی ۱۳ اگست ۱۹۴۸ء

اور ۵ جنوری ۱۹۴۹ء کی قراردادوں کے اصولوں کی یاد دہانی کراتی ہے۔

(۲) بھارت اور پاکستان کی حکومتوں پر زور دیتی ہے کہ وہ اس مسئلے کے بارے میں قریب ترین

مناسب وقت پر گفت و شنید کریں تاکہ منشور کی دفعہ ۳۳ اور دیگر متعلقہ ضوابط کے مطابق اس کا بالآخر تصفیہ کیا جائے۔

(۳) بھارت کے اس استراذ کے بعد دولت مشترکہ کے وزرائے اعظم نے تجویز کی کہ پاکستان اور بھارت

کے افراد پر مشتمل کشمیر میں ایک ہی فوج متعین ہو جو اجتماعی طور پر بے لاگ اور رائے شماری میں انصاف کی ضامن ہوگی۔

پاکستان نے یہ تجویز قبول کی مگر بھارت نے رد کر دی۔

(۴) اس کے بعد دولت مشترکہ کے وزرائے اعظم نے تیسری تجویز یہ پیش کی کہ رائے شماری کے دوران

میں بھارت اور پاکستان کی افواج کی جگہ ناظم رائے شماری کی چندیدہ مقامی فوج متعین کی جائے۔

پاکستان نے یہ تجویز منظور کی مگر بھارت نے اسے رد کر دیا۔

(۵) مارچ ۱۹۵۱ء میں بائرنیل کے سفیر مسٹر میونس نے جو اس وقت سلامتی کونسل کے صدر

تھے، یہ تجویز کی کہ جملہ امداد جن کے بارے میں اختلاف ہو، ثالثی کے لیے پیش کیے جائیں اور فریقین

ان کا فیصلہ قبول کر لیں۔

پاکستان نے یہ تجویز منظور کر لی لیکن بھارت نے اس کو مسترد کر دیا۔

(۶) اوائل ۱۹۶۲ء میں صدر امریکہ، مسٹر جان ایف کینیڈی نے بھارت اور پاکستان کو عالمی

بنک کے صدر مسٹر یوحین بلیک، کی مصالحتی خدمات پیش کیں۔ بھارت نے اس پیش کش کو

مسترد کر دیا۔

اقوام متحدہ — ایک بار پھر

اقوام متحدہ ستمبر ۱۹۶۵ء کے اوائل میں ایک بار پھر حرکت میں آئی کیوں کہ بھارت نے حد جنگ

بندی کو عبور کر کے اپنی فوجیں آگے بڑھادی تھیں اور بعض چوکیوں پر قبضہ کر کے آزاد کشمیر کے علاقہ میں

بعض اور مقامات یہاں تک کہ پاکستان کے ضلع گجرات کے ایک گاؤں، اعوان شریف پر بھی گولہ باری

کی تھی۔

سلامتی کونسل کے سکریٹری جنرل یوتھانٹ نے اس صورت حال کے بارے میں اپنی ابتدائی

رپورٹ میں باوجود بھارت کی مقبوضہ کے اندر جنگِ حریت کے بارے میں متاثر کرنے والی روداد

کے حقیقی ملزم، جس نے جنگ بندی کو عبور کر کے دوسرے فریق کی چوکیوں پر قبضہ کر لیا تھا، پر الزام

عاید کرنے میں کوئی غلطی نہیں کی۔ سلامتی کونسل کے ایک ہنگامی اجلاس منعقد ۲۰ ستمبر ۱۹۶۵ء

میں یوتھانٹ نے فریقین کو پانچ نکاتی اپیل کی۔ فوری فائر بندی، حد جنگ بندی، معمولات کی

بحال، اور اقوام متحدہ کے مبصرین کی آزادی سے نقل و حرکت اور دسترس۔ اس اپیل میں تصادم

کی حقیقی جزا قضیہ کشمیر کا کوئی بھی ذکر نہ تھا۔

مگر بھارت نے اس اپیل کا پاکستان پر ایک بھرپور حملہ کی شکل میں جواب دیا۔

اس پر جو جوابی کارروائی ہوئی اس سے بیچ ہو کر بھارت نے پہلے تو لاہور میں بین الاقوامی سطح

کو عبور کیا اور پھر حملہ ہی کیے بعد دیگرے دو اور محاذ کھولے۔ ایک سیالکوٹ میں اور دوسرا کہیں دُور

جذب میں گڈو کے مقام پر۔

سلامتی کو نسل نے محسوس کیا کہ اب کچھ نہ کچھ کا ردوائی کرنے کا وقت ہے۔ اس لیے اس نے ایک ہنگامی اجلاس طلب کیا اور ایک قرارداد منظور کی جس میں فریقین سے یہ کہا گیا کہ وہ فوراً جنگ بند کر دیں۔ اور اپنی افواج کو ہٹا کر اصلی جگہوں پر لے جائیں۔ سلامتی کو نسل کے سیکرٹری جنرل کو یہ ہدایت بھی کی کہ وہ دونوں ممالک سے براہِ راست کو نسل کی قرارداد کے مطابق عملدرآمد کرائیں۔ بنا بریں مسٹر ٹھانٹ نے ۹ ستمبر سے ۱۶ ستمبر ۱۹۶۵ء تک پاکستان اور بھارت کا وعدہ کیا۔

پاکستان کا جو موقف سیکرٹری جنرل کو پیش کیا گیا وہ یہ تھا کہ فائر بندی کو با مقصد ہونا چاہیئے اس سے اقوام متحدہ کی اپنی جنوری ۱۹۴۹ء کی قرارداد کے مطابق کشمیر کے بنیادی مسئلہ کا حل ہونا چاہیئے۔ اس سلسلہ میں پاکستان نے سنہ نکاتی تجویز پیش کی :-

(ا) فوری فائر بندی

(ب) جموں و کشمیر سے بھارت اور پاکستان کی تمام فوجوں کی واپسی اور ان کی جگہ اقوام متحدہ کی افریشیائی ممالک کی افواج کا تعین۔

(ج) تین ماہ کے اندر اندر ریاست میں ملے شماری۔

اس دوران میں بھارتی لیڈر اپنے اسی دعوے کا اعادہ کرتے رہے کہ کشمیر بھارت کا اٹوٹ حصہ ہے اور کسی ایسی تجویز پر اتفاق نہیں کر سکتے جو امر اس کے خلاف ہو یہی بات ہے جو بظاہر انھوں نے اقوام متحدہ کے سیکرٹری جنرل کو بھی کہی۔

سیکرٹری جنرل نے اپنے مذاکرات کے بارے میں سلامتی کو نسل کو جو رپورٹ پیش کی اس میں جو تجویز پیش کی گئی تھی وہ تقریباً وہی ماقبل جنگ صورت حالات کی تھی۔ اس نے صرف یہ تجویز کی کہ سلامتی کو نسل کو دونوں فریقوں کو فائر بندی کا حکم دینا چاہیئے ادبیہ واضح کرتے ہوئے کہ اگر انھوں نے اس مطالبہ کو تسلیم کرنے سے انکار کیا تو وہ ان کے خلاف اقوام متحدہ کے باب ہفتم کی دفعہ ۳۹ کے تحت جس میں رکن ممالک سے اقتصادی تعزیرات عائد کرنے اور سیاسی و دیگر قسم کے عدم تعاون کا مطالبہ ہے، کارروائی کی جائیگی۔ جہاں تک بنیادی مسئلہ کا تعلق ہے اس نے صرف یہی تجویز کی کہ بھارتی اور پاکستانی لیڈروں کے سربراہوں

کا اجلاس کسی تیسرے ملک میں کیا جائے جو انہیں قبول ہو۔ اور اس سلسلہ میں ضرورت پیش آئے تو سلامتی کونسل کی کمیٹی سے بھی مدد لی جائے۔

اس کے بعد جو مذاکرات ہوئے ان میں فرانس اور اردن نے بالخصوص اس امر پر زور دیا کہ فائر بندی کی کوئی تجویز اس وقت تک حقیقتاً موثر نہیں ہو سکتی جب تک یہ مسئلہ کی جڑ تک نہ پہنچے اور عوام کے حق خود ارادیت کی بناء پر قضیہ کشمیر کے تصفیہ کے ہدایت نامہ پر بھی مشتمل نہ ہو۔ کئی اجلاسوں کے مابین گھنٹوں شدید مذاکرات کے بعد اگلے دن جو قرارداد پیش کی گئی۔ وہ یہ تھی کہ بھارت اور پاکستان ۲۳ ستمبر ۱۹۶۵ء کو بروز بدھ صبح فائر بندی کر دیں۔ اس نے دونوں حکومتوں سے کہا کہ وہ اپنی تمام مسلح افواج کو اپنے اصلی مواقع پر واپس لے آئیں۔ اس قرارداد میں سلامتی کونسل نے مزید یہ وعدہ کیا کہ ”موجودہ تصادم کی تہ میں جو سیاسی مسئلہ ہے اس کے تصفیہ کے لیے اعانت کی خاطر قدم اٹھائے جائیں گے۔“

قرارداد پروٹو اندازی سے پہلے پاکستانی مندوب نے جواب دہی کے حق کا استعمال کیا۔ اس نے پاکستان کی اس شدید امید کا اظہار کیا کہ کونسل میں اتنی اولو العزمی امید، اور طاقت ہوگی کہ وہ مسئلہ کشمیر کو حل کرے۔ ”ممبران سے یہ اپیل کرتے ہوئے کہ وہ قرارداد کے خلاف ووٹ دیں، کیونکہ اس نے مسئلہ کو مزید بھی نہیں چھوڑا، مسٹرایس۔ ایم ظفر نے کہا کہ پاکستان جو چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ ”سلامتی کونسل واضح طور پر اور کسی ابہام کے بغیر یہ فیصلہ کرے کہ کشمیر عوام کو حق خود ارادیت دینا لازمی ہے جس کا پہلے ہی وعدہ کیا جا چکا ہے۔ اگر موجودہ تصادم کے اس بنیادی سبب کو دور نہ کیا گیا تو ایک اور وسیع تر جنگ کا بھڑک اٹھنا لازم ہے۔“

مسٹر ظفر نے سلامتی کونسل کو تنبیہ کی کہ اگر وہ اس قضیہ کا مناسب حل تلاش نہ کر سکی تو پاکستان کا اقوام متحدہ پر اعتقاد متزلزل ہو جائے گا۔

بایں ہمہ اونچے درجے کی سیاست کا منشا یہ نظر آتا تھا کہ قضیہ وہیں رہے جہاں یہ اٹھارہ سال پہلے تھا۔ قرارداد پر ووٹ اندازی ہوئی اور وہ صفر کے مقابلے میں دس ووٹوں سے منظور ہوئی۔

صرف ایک ووٹ نہیں ڈالا گیا۔ جیسا کہ اُن دن کے نمائندہ نے جس نے ووٹ اندازی سے احتراز کیا تھا، بعد میں قرار داد پر تبصرہ کیا، اس میں ”توازن اور حقیقت پرستی کا فقدان تھا“ اور غالباً ”جراتِ زندان کا فقدان بھی“۔

اسن کے مفاد کی خاطر پاکستان نے فائر بندی منظور کر لی لیکن اس شرط پر کہ قضیہ کشمیر کو جلد

طے کیا جائے۔

غزل

شفقت کا ظمی

دل سے اُٹھے کہ نظر سے اُٹھے
 فتنے کیا جانے کدھر سے اُٹھے
 پھر کبھی لوٹ کے آئے نہ گئے
 جو تری راہ گزر سے اُٹھے
 رشکِ ملوبی اُٹھے جو سائے مجھ کو
 بفتہ رفتہ مرے سر سے اُٹھے
 تابہ کے طعنہ دریاں سننے
 ہم بھی آخر ترے در سے اُٹھے
 کتنے ہائل تھے وہ طوفانِ شفقت
 جو مرے دیدہ تر سے اُٹھے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

نئی مفصل فہرست مطبوعات

چھپ گئی ہے

طلب کیجیے

سیکرٹری، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

A Book of Outstanding Value

THE CULTURE OF ISLAM

AN ANALYSIS OF ITS EARLIEST PATTERN

By AFZAL IQBAL

MANY eminent scholars have written about various aspects of the culture of Islam. But none, it will be agreed, has so far seriously attempted a treatment of this theme which springs primarily from a pressing personal problem—a problem of adjustment facing the Muslim intellectual of today. How much and how far can one draw on the experience of the past? How much and how far has the truth been petrified by dogma and has ceased to answer the questions of today?

In this book, the learned author seeks to analyse the significant cultural movement in Islam in the first century of its history, the aim being to discover the common denominators, the leading principles, the basic values and the essential elements which constitute the hard core of the culture of Islam.

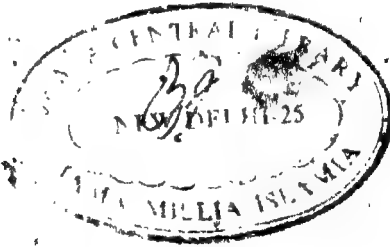
Contents :—I, Pre-Islamic Culture in Arabia. II, The Arab Mind before Islam. III, The Dawn of Islam. IV, Conquest and the Cultural Consequences. V, Contact with Persian Culture. VI, Contact with Greek Culture. VII, Literacy: The first Cultural Movement. VIII, The Awareness of History. IX, The Growth of Jurisprudence. X, The Emergence of the Creeds and the Rationalist Movement. XI, Contemporary Centres of Culture.

Demy 8vo, approx. pages 400. In Press

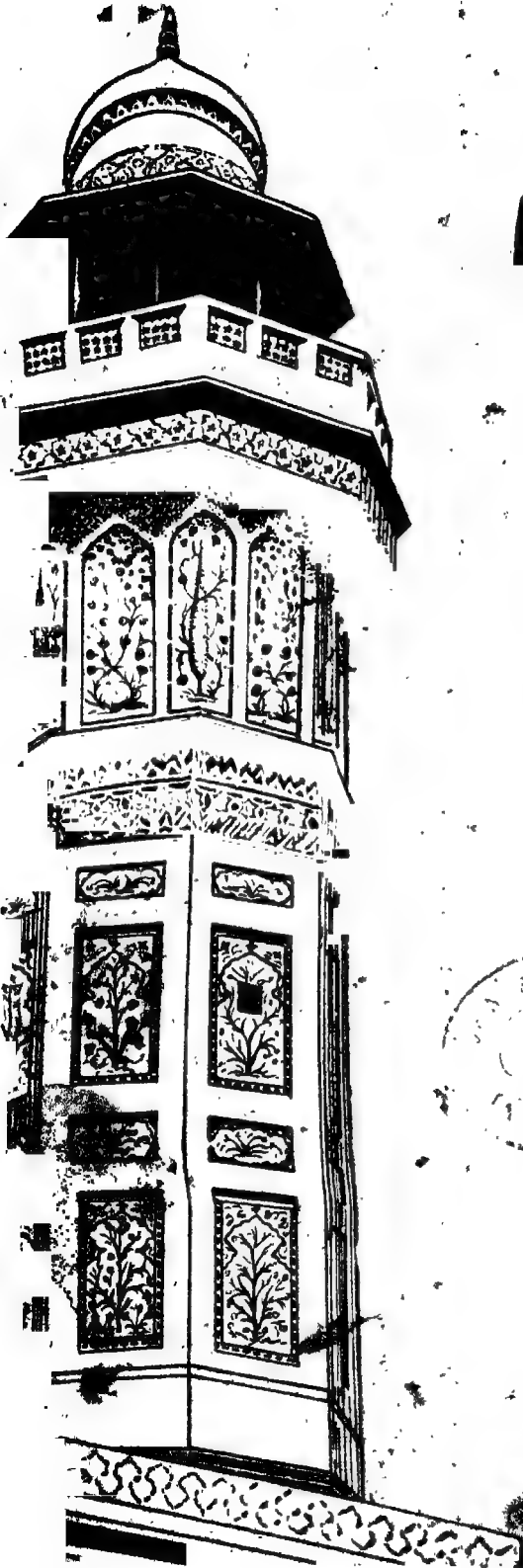
INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE
CLUB ROAD, LAHORE-3

قائم

اکتوبر ۱۹۶۶



ماہنامہ اسلامیہ کتب روڈ - لاہور



ماہنامہ ثقافت

ترجمان ادارہ ثقافت اسلامیہ

اپنی نوعیت کا واحد علمی اور دینی رسالہ جس میں صرف مفکرین کے تحقیقی مضامین شائع ہوتے ہیں۔ عمومی مباحث یہ ہوتے ہیں :

- معاشرے کے حقیقی مسائل پر اصولی بحث
- معاشرے کے بنیادی انداز اور دین صحیحہ کی پیش کش
- دین کی روشنی میں حیات جدیدہ کی تشکیل
- وحدت فکر اور وحدت انسانی کی دعوت
- اسلام کے گراں قدر خدمات اور علمی سرمائے سے استفادہ
- تأثرات ، حاصل مطالعہ ، تنقید و تبصرہ ، وغیرہ

ترسیل زر اور کاروباری خط و کتابت بنام سیکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ ، کلب روڈ ، لاہور-۳

محمد اشرف ڈار نے باہتمام ملک محمد عارف دین محمدی پریس لاہور سے چھپوا کر ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور سے شائع کیا۔



ثقافت اسلام

جمادی الثانی ۱۳۸۶ (اکتوبر ۱۹۶۶ء)

جلد ۱۵ _____ شمارہ ۱۰

ادارہ تحریر

مدیر اعلیٰ

مدیر

پیس احمد حفی

محمد حنیف ندوی

شاہ حسین ذاتی

ادراکین

محمد سعید شیخ

محمد جعفر بھلواروی

سالانہ: چھ روپے _____ فی کپی: ۶۲ روپے

ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ لاہور

سریب

تاثرات

پہانا اور نیا سبق

رئیس احمد جعفری

۳

مقالات

خلع

شاہ محمد جعفر پھلادی

۶

کتوبات مخدوم الملک

شمیم احمد

۳۱

حالی اور شیفتہ

محمد زکریا

۴۵

احوال وطن

کشمیری سرگزشت

۶۵

ناشر

محمد اشرف ڈار سیکریٹری

مطبوعہ

دین محمدی پریس، لاہور

مقام اشاعت

ادارۃ ثقافت اسلامیہ

لاہور

طابع: ملک محمد عارف

ادارۃ ثقافت اسلامیہ لاہور

پُرانا اور نیا سبق

_____ رئیس احمد صفری

موجودہ زمانے کی سیاست چونکہ بے خدا سیاست ہے۔ اس لیے اس میں مکر و فریب، جھوٹ اور ددوغ ہر چیز جائز ہے جو لوگ پلیٹ فارم پر کھڑے ہو کر انسانیت دوستی، آزادی اور حریت و استقلال کی تعریف و توصیف میں زبردست تقریریں کرتے ہیں، وہی مکر و دہوں پر ظلم کرنے اور اپنے ماتحتوں کو سفاکانہ مظالم کا شکار بنانے میں سب سے آگے ہوتے ہیں، اپنے ملک سے باہران کی سیاست کچھ اور ہوتی ہے اور اپنے ملک کے اندران کی سیاست کا رنگ کچھ اور ہوتا ہے۔

ہندوستان سے باہر جب کوئی مسئلہ اٹھتا ہے، جب کسی پر ظلم ہوتا ہے، جب نوآبادیاتی نظام حکومت کے ماتحت غلاموں کو کچلا اور دبایا جاتا ہے، جب کوئی طاقتور ملک کسی کمزور ملک پر حملہ آور ہوتا ہے، جب کوئی بااقتدار قوم کسی ناتواں قوم کو صغیر ہستی سے نیست و نابود کرنے کی سعی و کوشش کرتی ہے، تو انسانیت دوست ہندوستان تہللا جاتا ہے، اس کا اضطراب دیکھنے کے قابل ہوتا ہے، وہ اپنے پرانے دوستوں تک کے خلاف لب کشائی پر آمادہ ہو جاتا ہے، وہ کسی قیمت پر اسے گوارا نہیں کر سکتا کہ قوم کو دبایا جائے، غلام بنایا جائے۔ حق خود ارادیت سے محروم کیا جائے اور انھیں نوآبادیاتی نظام کے ماتحت کیا جائے، لیکن جب ہندوستان کو وہ وعدے یاد دلائے جاتے ہیں، ان معاہدوں کی یاد دہانی کرائی جاتی ہے جو اس نے ساری دنیا کو گواہ کر کے کئے تھے، تو وہ برہم ہو جاتا ہے اور اپنا تو اعلیٰ معاملہ کہہ کر دوسروں کی زبان بندی کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ گویا داخلی طور پر ملک کو اجازت ہے کہ وہ اپنی طاقتوں کو تنہا کر دے، ان کے حقوق چھین لے اور ان کے ساتھ غلاموں سے بھی بدتر سلوک کرے، البتہ غیر ملک کے

مظلوموں کے ساتھ وہ ہر طرح کا اخلاقی و مادی سلوک کرنے کو تیار ہے۔

یہ سبق ہندوستان نے اپنے فرنگی استادوں سے سیکھا ہے، لیکن حیرت انگیز بات یہ ہے کہ جو سبق سیکھا ہے وہ اب نصاب سے خارج کر چکا ہے۔

دوسری جنگ عظیم سے پہلے اور اس کے بعد ان میں تو بے شک فرنگی حکومتوں کا معمول ہی تھا، لیکن جب دوسری عالمگیر جنگ ختم ہو گئی، حالات نے پلٹا دکھایا، فضا بدلی، تو بہرہ استاد بھی اپنی روش اور طریقہ عمل پر نظر ثانی کرنے پر مجبور ہو گئے، چنانچہ فرانس، برطانیہ اور بلجیم، بالینڈ اور دوسرے مستعمراتی ممالک اپنے محکوم اور غلام ممالک آزاد کر چکے ہیں اور اپنی ماتحت چھوٹی سے چھوٹی قوموں کو بھی حق خود ارادیت سے چکے ہیں، بھلا آبادی اور قبے اور مسائل و ذرائع کے اعتبار سے قبرص، جزائر مالدیپ، مالٹا اور سنگاپور کی کیا حیثیت ہے؟ کیا ان میں سے کوئی ایک فدا بھی، بغیر ملکی جملے کی صورت میں اپنا دفاع کر سکتا ہے؟ لیکن چونکہ حق خود ارادیت سکریٹج الوقت بن گیا تھا اس لیے ان چھوٹی چھوٹی قوموں کو آزاد کرنا پڑا۔

اگر پرنے استادوں سے کوئی نیا سبق بھارت کو حاصل کرنا تھا تو یہ تھا، نہ یہ کہ وہ سبق حاصل کیا جاتا جس پر عمل درآمد متروک اور منسوخ ہو چکا ہے۔

بین الاقوامی طور پر بھارت کی عظمت اور وقعت میں غیر معمولی اضافہ ہو جاتا، اگر اس نے ان قوموں کو بھی حق خود ارادیت سے دیا جو تاجن سے وہ آزادی کے وعدہ کر چکا تھا، یا جنھیں انگریزوں محض اپنی انتظامی سہولت کے خیال سے بھارت کے ملحق کر دیا تھا، کشمیر سے اس نے وعدہ کیا تھا یہ وعدہ پورا کرنا چاہیے تھا، سکم، اور بھوٹان کو انگریزوں نے زبردستی ہندوستان سے اس طور پر ملحق کر دیا تھا جس طرح ایک زمانے میں برما، سیلون اور مدی کو بھارت کے ساتھ تھی کر دیا تھا لیکن ان سب کو تو آزادی مل گئی مگر سکم اور بھوٹان پر بھارت کا پنجہ استبداد برابر حاوی ہے۔

ناگالینڈ بھی بھارت کا کبھی حصہ رہا، مگر تبت کے حق خود ارادیت کا داعی اور نقیب ناؤ لینڈ کے لیے یہ بات بھی سننا نہیں چاہتا حالانکہ تاریخی اور جغرافیائی طور پر چین کی بالادستی تبت پر ہمیشہ قائم رہی، لیکن ہانگ کانگ بھارت کا کبھی حصہ نہیں رہا، بالکل یہی بات میرز قبائل کے بارے میں بھی کہی

سکتی ہے، ان پر بھی بھارت صرف اس لیے مسلط ہے کہ یہ کم زور اور کم تعداد ہیں اور بھارت طاقتور ہے اور اس کی آبادی بے شمار ہے۔

بھارت کسٹھ کا علاقہ بھی ہمیشہ بھارت کی بالادستی کے خلاف احتجاج کرتا رہا کہ یہاں کی ہندو، مذہن و معاشرت، روایات اور تاریخ کے لحاظ سے اسے کوئی نسبت بھی بھارت کے ساتھ نہیں ہے۔ لیکن اسے کیا جائے کہ بھارت کسٹھ بھارت کا مقابلہ نہیں کر سکتا، اور جو مقابلہ نہیں کر سکتا بھارت اسے غلام بنالینے اور اس پر اپنی بالادستی قائم رکھنے کا عادی ہے۔

سوال یہ ہے کہ کب تک بھارت اس سبق کو دہراتا ہے گا؟ جب اس سے کہیں زیادہ بڑی اور طاقتور حکومتیں اس اصول سے دستبردار ہو گئیں تو کیا بھارت میں وہ دن نہیں آئے گا؟

خلع

اسلام میں طرح شوہر کو طلاق دینے کا حق دیتا ہے اسی طرح عورت کو طلاق حاصل کرنے کا بھی حق دیتا ہے۔ قرآن کا ارشاد ہے،

وإن خفتم أن لا یقیموا حدود اللہ فلا جناح علیہما فیما افترت بہ
(۲: ۲۲۹)

اور اگر تمہیں یہ اندیشہ ہو کہ وہ دونوں (زوجین) حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکیں گے تو ان پر کوئی گناہ نہیں اس میں جو عورت فدیہ دے کر اپنی جان بچڑا لے۔

حدیث میں آیا ہے،

ان امرأۃ ثابت بن قیس بن شماس بن عبد اللہ بن علی بن ابی طالب و سلمہ فقالت
یا رسول اللہ ثابت بن قیس ما اکتب علیہ فی خلق ولا دین
ولکن اکراه الکفر فی الاسلام فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
اتردین علیہ حد یقتہ قالت نعم قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
اقبل الحد لیقۃ و طلقہما تطلیقۃ (بخاری جلد ۲ صفحات ۴۹۴ اور ۴۹۵)
اور دسائی جلد ۱ صفحہ ۸۹ عین ابن عباس،

ثابت بن قیس بن شماس کی بیوی (جمیلہ بنت عبد اللہ بن ابی) نے حضور ﷺ کے پاس آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ ثابت بن قیس سے مجھے کوئی اخلاق یا دینی شکایت

نہیں مگر میں اسلام میں داخل ہونے کے بعد کفر سے ڈرتی ہوں۔ یعنی منافقت
محبت کی زندگی گزارنا نہیں چاہتی، حضورؐ نے پوچھا کیا تم اس کا باغ و
ہر میں دیا گیا ہے، اسے واپس کر دو گی۔ اس نے کہا ”ہاں“ حضورؐ
نے نہایت سے ہنرایا کہ یہ باغ قبول کر لو اور اسے ایک طلاق دیدو۔
اگر شوہر اپنی خواہش سے طلاق دے تو وہ جو کچھ عورت کو دے چکا ہے اس سے
دست بردار ہونا پڑتا ہے۔ لیکن اگر عورت کے مطالبے پر شوہر طلاق دے تو
عورت کو معاوضہ پیش کرنا پڑتا ہے۔ اسی کو فقہی اصطلاح میں خلع کہتے ہیں گویا ایسی
طلاق کو خلع کہتے ہیں جو عورت معاوضہ دے کر اپنے شوہر سے حاصل کرتی ہے۔
جس طرح باہمی رضامندی سے ہر میں کمی بیشی یا معافی ہو سکتی ہے (جس کا ذکر
طلاق کے بیان میں ہو چکا ہے) اسی طرح معاوضہ طلاق میں بھی ہو سکتا ہے۔ عورت
اگر سارا مال واپس کرے تو خلع ہے، کم دے تو صلح ہے۔ زیادہ ادا کرے تو فدیہ ہے
اور اگر تمام حقوق کو (جو شوہر پر عائد ہوتے ہیں) معاف کر دے تو مبارات ہے
جیسا کہ ہدایۃ المجتہد جلد ۲ صفحہ ۲۲ کی اس عبارت سے واضح ہے:

ان اسما الخلع یختص ببذل لہمالہ جمیع ما اعطاھا والصلم
ببعضہ والقدیۃ بالکثرۃ والمبارات باستقلطھا منہ حقاً
لہما علیہ۔

جو کچھ شوہر نے دیا ہو وہ سب دے دینے کے لیے خلع کا لفظ مخصوص
ہے۔ صلح کا تعلق بعض حصے اور فدیہ کا اکثر حصے سے ہے، اور اس کا جو
حق شوہر پر عائد ہوتا ہے اسے ساقط کر دینا مبارات ہے۔

یہ فقہی اصطلاحات ہیں جو عقل کے مطابق ہیں اگرچہ احادیث میں صرف خلع کا
پتہ چلتا ہے۔ واضح رہے کہ خلع میں صرف ایک طلاق ہی جاتی ہے جیسا کہ مسند جبر بالا

روایت سے ظاہر ہے۔ جمہور فقہاء اسے طلاق بائن قرار دیتے ہیں اور ہمارے نزدیک یہی درست ہے۔ لہذا خلع کے بعد طلاق بائن کے اثرات مرتب ہوں گے یعنی اسی وقت رشتہ زوجیت ختم ہو جائے گا۔ دوران عدت شوہر رجوع نہیں کر سکتا، اور عورت عدت سے پہلے کوئی دوسرا شوہر نہیں کر سکتی ہے۔ دوران عدت یا بعد عدت باہمی رضامندی سے تجدید نکاح ہو سکتی ہے۔ عدت کے دوران نفقہ و سکنی شوہر کے ذمے ہوں گے۔

لے تا لے وجہہ من رای انہ طلاق یجملہ بائنا لانہ لو کان للزوج فی الصدۃ منہ الرجعة علیہا المرکین لا فتد انما معنی (بدایت المجتہد جلد ۲ صفحہ ۶۹) خلع کو طلاق ماننے والے جمہور اسے طلاق بائن قرار دیتے ہیں کیونکہ اگر شوہر کے لیے دوران عدت رجوع کا اختیار باقی رہے تو عورت کا فدیہ ادا کرنا بے معنی ہوتا ہے۔ لکھ ولا تقزوا عقدۃ النکاح حتی یبلغ (الکتاب جلد ۲ ص ۲۳۵) (جب تک عدت پوری نہ ہو تب تک نکاح کی گروہ نہ باندھو)

۵ (ا) اذا طلعت المرأة فبلغن اجلهن فلا تقضلوهن ان ینکھن اذوا. (اذا تزوا بینہم بالمعروف) جب تم عورتوں کو طلاق دو اور وہ اپنی عدت پوری کر لیں تو اپنے شوہروں سے نکاح کرنے سے نہ روکو جب کہ وہ دستور کے مطابق باہم رضامند ہو جائیں (ب) ان الجمہور اجبوا علی ان لہ ان یتزو جہا برضاھا فی عدتھا بدایت الفیہ جلد ۲ صفحہ ۶۰ (جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ خلع کی رضامندی سے شوہر دوران عدت بھی نکاح کر سکتا ہے)

۶ والمطلقة الرجعی والبائن النفقة وسکنی وشرع وتمامہ جلد ۲

صفحات ۱۵۵ اور ۱۵۶ (رجوع اور بائنہ مطلقہ کے لیے نفقہ و سکنی ہے)

جیسا کہ طلاق کے بیان میں گزر چکا ہے، بعض اطلاق ہونے کی وجہ سے طلاق کے راستے میں کئی رکاوٹیں ڈالی گئی ہیں اسی طرح کی رکاوٹوں کا کتاب و سنت میں سراغ ملتا ہے لیکن چونکہ خلع بھی انتہائی ناپسندیدہ فعل ہے اس کی راہ میں بھی کچھ رکاوٹیں پیدا کر دی جائیں تو اس کی کوئی ممانعت کتاب و سنت میں نہیں لہذا اطلاق بائن کے بیان میں جو شرطیں رکھی گئی ہیں ان کو خلع میں بھی رکھنا چاہیے۔ مثلاً،

۱۔ بحث حکمین

۲۔ اثنا و شاہدین

۳۔ دوران عدت کا نفقہ و سکنی

۴۔ دودھ پلائی کی اجرت

لے (۱) المختلعات من المناقعات (ترمذی)

(خلع کرنے والی عورتیں منافقہ ہوتی ہیں)

(ب) ایما امرأۃ سألت زوجها الطلاق من غیر بائن فحضر علیہا داعیۃ الجنۃ (ترمذی)

(جو عورت کسی خاص برائی کے بغیر ہی اپنے شوہر سے مطالبہ طلاق کرے اس پر جنت کی خوشبو حرام ہے۔

لے بعض شرائط طلاق قرآن میں ہیں مثلاً اثنا و شاہدین اور بحث حکمین لیکن سنت میں اس کا

کوئی سراغ نہیں ملتا۔ سنت میں اگر کسی بات کا سراغ نہ ملتا ہو مگر وہ ہو کتاب و سنت کی روح کے

مطابق ہو تو اسکو قبول کرے میں کوئی شرعی قباحت نہیں۔ سعید بن جبیر کی بھی یہی رائے ہے، ملاحظہ ہو

احکام القرآن لمصاحص جلد ۲، صفحہ ۲۳۱):

قال سعید بن جبیر فی المختلعه یعظما فان انتہت والا جہرہا والا ضربا

فان انتہت والا وضع امرها الی السلطان فیبحث حکما من اہله و

حکما من اہلہا.....

۵۔ اخراجات حضانت

۶۔ تحریری تصدیق

ان سب باتوں کا ذکر طلاق کے بیان میں گزر چکا ہے۔

ایک ضروری بات

خطائی۔ طاؤس، حکمرمہ۔ احمد بن حنبل۔ اسحاق۔ ابو ثور۔ ابن قیم وغیرہ
اصحاب خلع کو فسخ نکاح قرار دیتے ہیں اور اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ ثابت بن قیس
کی بیوی کو حضورؐ نے ایک ہی حیض کی عدت کا حکم دیا لیکن مجہور فقہاء اسے طلاق بائن
کہتے ہیں اور اس کی عدت تین قروء بتاتے ہیں۔ ہم اسی کے حق میں رائے رکھتے ہیں۔

ایک اور ضروری بات

اگر قاضی یہ فیصلہ دے کہ مطالبہ خلع کرنے والی عورت کو اس کا شوہر طلاق دے
تو شوہر انکار نہیں کر سکتا۔ اگر انکار کرے تو قاضی اسے قید کر سکتا ہے۔ اگر اس پر بھی طلاق
نہ دے تو قاضی اپنے اختیارات سے ان دونوں کے درمیان تفریق پیدا کر سکتا ہے
خواہ طلاق ہو یا نکاح فسخ کر کے ہو۔ قاضی کے اس اختیار کے لیے سعید بن جبیر کا قول
کافی ہے۔ ایلاء لعان اور عنہ میں قاضی کا یہ اختیار بہت سے فقہاء نے تسلیم کیا ہے۔

۱۔ ملاحظہ ہو "الماہج المباح للاصول جلد ۲ صفحہ ۳۸۳ کا حاشیہ۔

۲۔ ومن طریق حماد بن سلمة عن الیوب السخفی عن سعید بن جبیر
قال: لا یكون الخلع الا حتى یخطها فان اقبلت والا ضربها فان اقبلت
والا فارتفع الی السلطان فیبحث حکما من اهلها وحکما من اهلہ یرفع
کل واحد منهما الی السلطان ما یسمع من صاحبہ فان دامی ان یفراق فرق
وان دامی ان یجمع یجمع والی لابن حزم جلد ۱ صفحہ ۶۳۔ (دیکھو حاشیہ اگلے صفحہ پر)

سوالات

۱۔ آیا طلع عورت کا حق ہے؟ اگر یہ شرط قرآنی پوری ہو جائے کہ زوجین میں

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

ملکہ ایلا کا مطلب ہے زوج کہ یہ قسم کھانا کہ میں اپنی بیوی کے پاس نہیں جاؤں گا۔ اس صورت میں چار ماہ کے اندر وہ اپنی قسم توڑ کر کفارہ قسم ادا کر سکتا ہے ورنہ چار ماہ کے بعد اسے طلاق بائن ہو جائے گی لیکن یہ تفریق قاضی کرائے گا نزد امام شافعی: قال الشافعی تبين بتفریق القاضی لانه مانع حقهما فی الجماع فینوب القاضی منابه فی التسمیع کما فی الجب والعنة (بدایہ جلد ۲ صفحہ ۳۸۱) لہذا کا مطلب یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی پر ناجائز فعلی کا الزام لگاتا ہے تو قاضی دونوں کو بلوا کر قسمیں کھواتا ہے۔ پھر قاضی ہی دونوں میں تفریق کرتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کا مسلک اس بارے میں یہ ہے: اذا التعننا لا تنقم الفارقة حتی یفرق القاضی بینہما (ایضاً صفحہ ۳۹۸) اس تفریق کے لیے زوجین کی رضا مندی بھی ضروری نہیں۔ (ان لم یرضیا بالفارقة (حاشیہ شرح وقایہ جلد ۲ صفحہ ۳۸۸، حاشیہ ۱) بلکہ اگر تفریق قاضی سے پہلے دونوں میں سے کوئی ایک مر جائے تو حق و ارث باقی ہے گا: لو مات احدہما بعد الفراق عن قبل تفریق الحاكم تو ارثا غایہ (ایضاً حاشیہ ۵)

عنہ کا مطلب ہے شوہر کا نام و ہونا۔ اس کا مسک حنفیہ کے نزدیک یہ ہے: واذا کان الزوج

میتاً اجلہ احاکم منۃ فان وصل البہا فبھا والا فربینہما (ایضاً صفحہ ۳۹۸)

ایلا کے بارے اگر شوہر رجوع اور طلاق دونوں سے انکار کرے تو مان مالکا قال یطلق القاضی علیہ قال اہل الظاہر یحبس حتی یطلق ما بنفسہ (احکام القرآن للبصام جلد ۲ صفحہ ۱۱۰) پس کوئی وجہ نہیں کہ نخل کے محلے میں اگر شوہر طلاق دینے سے انکار کرے تو قاضی اسے قید نہ کرے اور پھر بھی نہ مانے تو وہ اپنے اختیار سے طلاق یا نخل کے ذریعے تفریق نہ کرے۔

خلع ایسی حاصل ہو گئی ہے کہ پائی نہیں جاسکتی

۲۔ یا خاوند خلع دینے سے انکار کر سکتا ہے؟

۳۔ اور اگر وہ انکار کرے تو کیا قاضی یا عدالت شرط قرآنی کے متعلق تسلی کرنے کے بعد تفریق زوجین کا حکم دے سکتی ہے یا نہیں؟

جواب

عورت کو اگر نکاح کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا تو نکاح باقی رکھنے پر بھی مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ اگر مرد طلاق دے تو اسے اپنا دیا ہوا مال پھوڑنا پڑتا ہے اسی طرح اگر عورت طلاق کی خواہش مند ہو تو اسے یا ہوا مال واپس کرنا پڑتا ہے۔ اسی کو خلع کہتے ہیں یعنی ایسی طلاق کو خلع کہتے ہیں جو مال کے عوض حاصل کی جاتی ہے۔ قرآن میں اس کا ذکر یوں ہے:

فان خفتم ان لا یقیم احد ودا لہ فلا جناح علیہما فبما اختلفت

بہ (۲: ۲۲۹)

اگر تمہیں دے گا کوئی یہ اندیشہ ہو کہ وہ دونوں (زوجین) حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکیں گے تو بیوی جو کچھ دے کر اپنی جان پھرا لے اس میں ان دونوں (زوجین) پر کوئی گناہ نہیں۔

اس آیت سے صاف ظاہر ہے کہ فدیہ دے کر اپنی جان پھرا کر عورت کا ایک جائز حق ہے۔ اگر یہ جائز حق نہ ہوتا تو یہ کیوں کہا جاتا کہ اس میں کوئی گناہ نہیں؟ بلاشبہ اس میں کراہت موجود ہے۔ لیکن کراہت تو اس طلاق میں لمبی ہے جو مرد و خود دیتا ہے اور اس کے باوجود طلاق دینا مرد کا حق ہے۔ زوجین کے درمیان جدائی کوئی اچھی چیز نہیں لیکن بعض مواقع ایسے لمبی ہوتے ہیں جہاں یہ جدائی دونوں کے لیے بہتر ہوتی ہے جب کہ دونوں کی زندگی باہمی ناموافقت کی وجہ سے عذاب بنی ہوئی ہو۔ ایسے ہی موقع کے

یہ ارشاد قرآنی ہے۔

وَانِ يَتَفَرَّقَا يَغْنُ اللَّهُ كَلَامًا مِنْ سَعْتِهِ (۱۳۰:۴)

اگر وہ دونوں جدا ہو جائیں تو خدا اپنی کشاوگی سے ہر ایک کو دوسرے سے بے نیاز کر دے گا۔

بیوی اگر کسی ناقابلِ اظہار یا قابلِ اظہار ناپسندیدگی کی وجہ سے اپنے شوہر کے ساتھ گزارا کرنا نہ چاہے تو اسے زبردستی روکے رکھنا "ضرار" اور ایک قسم کا "جبر" ہے جا" بھی ہے اور قرآن نے اس سے ان الفاظ میں منع کیا ہے:

فَلَا تَمْسُكُوهُنَّ ضَرَارًا لِقَوْلِكُمْ (۲۳۰:۲۵)

انہیں محض نقصان پہنچانے کے لیے مت روکے رکھو۔

ضرار سے بچنا مرد کی طرح عورت کا بھی ایک حق ہے اور اس پر کوئی جبری پابندی نہیں لگائی ہے۔ مصالحت و مفاہمت کی کوشش تو ضرور کرنی چاہیے جیسا کہ قرآن نے کہا ہے:

وَانْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْتَغُوا حُكْمًا مِنْ اٰهْلِهِ وَحُكْمًا مِنْ

اٰهْلِهِمَا (۲۰:۴)

اگر تمہیں دے حکام (دونوں کے درمیان ضد پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہو تو ایک حکم مرد کے خاندان سے اور ایک حکم عورت کے خاندان سے مقرر کرو۔

لیکن اگر یہ کوشش ناکام ہو تو عورت کا یہ حق صلب نہیں ہوتا۔ اس کی مزید مباحث کے لیے مندرجہ ذیل احادیث پر غور کرنا چاہیے:

ر من ابن عباس، ان جمیلة بنت سلول ات اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت ما احتب علی ثابت فی دین ولا خلق ولكن اکره ان

فی الاسلام لا اطلقہ بفضا۔ فقال لہما النبی صلی اللہ علیہ وسلم:
اتردین حدیقتہ۔ قالت: نعم۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم اقبل الحدیقتہ وتطلقہما تطلیقۃ رسانی جلد ۲ صفحہ ۸۰
وبخاری جلد ۲ صفحہ ۷۰۴)۔

جلیلہ بنت سلول نے حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ: مجھے
(اپنے شوہر) ثابت سے دین یا کردار کی کوئی شکایت نہیں لیکن میں
اسلام میں آنے کے بعد نافرمانی کو پسند نہیں کرتی۔ میں اپنی نفرت کو
برداشت نہیں کر سکتی۔ حضورؐ نے فرمایا: کیا تم اس کا باغ (جوہر میں
ملا ہے)، اسے واپس کر دو گی؟ اس نے کہا: ہاں۔ حضورؐ نے فرمایا:
(لے لے ثابت، باغ قبول کر لو اور اس کو ایک طلاق دے دو۔

یہاں یہ امر غور طلب ہے کہ بیوی کو اپنے شوہر سے نہ کوئی دینی شکایت ہے
نہ اخلاقی۔ گویا وہ ہر لحاظ سے غنیمت ہے لیکن وہ کسی وجہ سے نفرت کرتی ہے
جسے اس روایت میں نہیں بتایا گیا البتہ دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ
ثابت پست قد اور بد صورت تھے۔ پھر یہاں اس کا بھی کوئی ذکر نہیں کہ حضورؐ نے
نفرت کی وجہ پوچھی ہو یا مفاہمت کی کوئی کوشش فرمائی ہو۔ حضورؐ کی فراست
نے نفرت کی وجہ بھی سمجھ لی ہو گی اور یہ بھی بھانپ لیا ہو گا کہ مفاہمت کی کوئی
کوشش سود مند نہیں ہو گی۔ روایت میں اس کا ذکر نہیں کہ حضورؐ نے اسے باز
رکھنے کی کوئی سعی فرمائی۔ پس ایک ہی راہ نظر آئی کہ شوہر طلاق دے دے اور
زوجہ باغ واپس کر دے۔

بھیلہ کی نفرت بالکل طبعی تھی اور ایسی حالت میں محض ثواب کی خاطر مجبور کرنا اس
کی ازدواجی زندگی کی خوش گواہیوں کے منافی تھا۔ ظاہر ہے کہ اگر یہ خلع عورت کا

ایک جائز حق نہ ہوتا تو حضورؐ جمیل کو اس سے روکتے یا اظہار ناراضی فرماتے۔
جناب ثابت بھی آخر انسانی جذبات رکھتے تھے چنانچہ انہوں نے مال کے
ذریعے پھر عورت کا انس و محبت خریدنے کی کوشش کی۔ ایک دوسری عورت (حبیبہ)
سے شادی کی اور مہر میں پھر اسی طرح باغ دیا۔ اس کا انجام کیا ہوا وہ دوسری روایت
میں سینے،

(عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال) كانت حبيبة بنت
سهل تحت ثابت بن قيس بن شماس وكان رجلا دميافقات
يارسول الله والله لولا مخافة الله اذا دخل على بصقت في وجهه
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتزدين عليه حد يقتا
نقات نعم۔ قال فزدت عليه حد ليقته قال قبيح بينهما
رسول الله صلى الله عليه وسلم (ابن ماجه جلد ۱ صفحہ ۶۶۳)

حبیبہ بنت سهل ثابت بن قیس بن شماس کی بیوی تھی۔ ثابت پست قد
اور بد شکل تھے۔ اس نے کہا یا رسول اللہ! خدا کی قسم اگر خوف خدا و مثگیر
نہ ہوتا تو جس وقت فہیرے پاس آتا ہے میں اس کے منہ پر تھوک دیتی۔
حضورؐ نے فرمایا کہ کیا تم اس کا باغ واپس کر دو گی۔ عرض کیا "ہاں"۔ چنانچہ
اس نے انھیں ان کا باغ واپس کر دیا اور حضورؐ نے ان دونوں کے درمیان
تفریق کرادی۔

یہ دو الگ الگ واقعے ہیں اور دونوں ہی جناب ثابت سے متعلق ہیں۔ پہلے واقعے
میں حضورؐ نے ایک طلاق دینے کا حکم دیا اور دوسرے میں تفریق کرادی یعنی نکاح فسخ
کر دیا۔ حضورؐ کے یہ دونوں فیصلے بہ حیثیت جج کے تھے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ
اگر عورت اختیار (خلع) چاہے تو قاضی کو یہ حق حاصل ہے کہ خواہ وہ شوہر کو طلاق دے

کا حکم دے یا فصیح نکاح کو کے تفریق کرادے۔ خصوصاً اگر شوہر طلاق دینے سے انکار کرے تو قاضی کو بطریق اولیٰ حق فصیح و تفریق ہوتا ہے۔ اگر اسے حکمین مقرر کرنے میں مفاہمت کی صورت نظر آئے تو یہ کرے اور اگر اسے یہ محسوس ہو کہ معاملہ انتہا تک پہنچ چکا ہے اور حکمین کا تقرر مفید نہ ہو گا تو تفریق بھی کر سکتا ہے۔

موجودہ دور کے محقق علی خفیف حدیث خلع کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

اليس يستنبط من هذا الحديث الصحيح ان يكون القاضي حق المخالعة بين الزوجين اذ ارفعت الزوجة امرها من زوجها اليه وانها لا تطيقه بغيراً وان العشرة بينهما لا تستقيم على هذه الحال ولا يمكن اقامة حدود الله معه فبأمرها القاضي بالمخالعة على ما اعطاها من مهر فان استجابا والا فغنى بذلك بينهما و نفذ قضاؤه فيهما اذ ارضيت الزوجة بذلك و ابن الزوج .

انی ادی الحدیث دالاً علی ذلک۔ اذ لیس فیہ ما یدل علی ان امر الرسول بالمخالعة بین ثابت و زوجته کان امر ارشاد و ندب لا تجب طاعته۔ کما ذهب الی ذلک بعض الفقهاء اذ لا یترک الرسول صلعم امر زوجین تراخا الیہ و انتمی بہما الحال الی هذا الوضع الذی لا یمتثل مع دین و لا خلق دون ان یشرم له عاجلاً حاسماً و قضاءً فاضلاً و اذ انکنت لا اعثر علیہ علی هذا الرأی لفقہ فیہ فذلک لا ینفیہ بعد ان صح الحدیث (قرئ الزواج فی المذاہب الاسلامیة علی خفیف صفحہ ۱۳۵، حاشیہ ۱)۔

کیا اس صحیح حدیث سے مستنبط نہیں ہوتا کہ جب بیوی اپنے شوہر کے

معاملے کو قاضی کے پاس لے جائے اور وہ اس کی عداوت کو برداشت نہ کر سکتی ہو اور اس حالت میں دونوں کی زندگی خوش گوار نہ گزر سکتی ہو اور شوہر کے ساتھ رہنے میں حدود اللہ کا قیام ممکن نہ ہو تو قاضی کو زوجین کے درمیان خلع کرا دینے کا حق حاصل ہے یعنی وہ دونوں کو شوہر کے دیے ہوئے ہر پر خلع کرا سنے کا حکم دے۔ اس وقت اگر وہ دونوں مان لیں تو فضا ور نہ قاضی ان دونوں کے درمیان فیصلہ کر دے اور ان دونوں پر اپنا فیصلہ نافذ کر دے جب کہ زوجہ تو اس خلع پر راضی ہو اور شوہر انکار کر دے۔

ثابت اور ان کی بیوی کے درمیان خلع کرا دینے کے متعلق موجود ہے وہ محض ایک نصیحت یا استحب چیز نہیں جس کی اطاعت ضروری نہیں ہوتی جیسا کہ بعض فقہاء کا مسلک ہے۔ ظاہر ہے کہ جب زوجین نے اپنا معاملہ حضورؐ کی خدمت میں پیش کیا اور صورت حال اس انتہا کو پہنچ گئی تھی کہ دین اور خلق کے باوجود صلح کا امکان نہ تھا تو اس کو حضورؐ بغیر ایک فوری اور قطعی فیصلے کے معلق نہیں چھوڑ سکتے تھے اور جب اس کے خلاف کسی فقیہ کا کوئی علم نہیں تو ایک صحیح حدیث کے ہوتے ہوئے اس استنباط کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔

یہاں قابل غور نکتہ یہ ہے کہ جب حکمین کا تقرر قاضی کی توثیق سے ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ ان حکمین سے اس قاضی کے اختیارات یقیناً زیادہ ہوتے ہیں۔ اب خود ان حکمین کے کیا اختیارات ہیں اس کے متعلق فقہاء کی دو رائیں ہیں۔ بعض ان حکمین کو تفریق کا حق نہیں دیتے اور بعض یہ حق دیتے ہیں۔ علیٰ خفیف بھی اسی کے حامی ہیں۔ وہ لکھتے ہیں :

وخالفت فی ذلک فریق من الفقهاء الی انهما حاکمان علیہما
ان یصلحا بین الزوجین ما رأیا الی الاصلاح وسیلة۔ فاذا
تقدرا الاصلاح بینہما فارقا بینہما علی عوض او بغير عوض علی حسب
الاحوال رضی الزوجان بذلک امرابیہ وعلی القاضی امضا
حکمہا وانفاذہ اذالۃ للخلاف بین الزوجین۔ وھذا الروایۃ
مرسومہ عن سعید ابن مسیب وسعید ابن جبیر وابی سلمۃ و
الشمی و النخعی وهو مذہب مالک والاوزاعی واسحاق و
قوی الشافعی وروایۃ اخرى عن احمد وهو قول اهل المدینۃ
وھذا الصحیح (ایضاً صفحہ ۲۰۰)

فقہاء کے ایک گروہ نے اس مسئلے میں حکمین کو تفریق کا حق نہ دینے
کی مخالفت کی ہے۔ اس گروہ کا کہنا ہے کہ زوجین پر حکمین کا فیصلہ
نافذ ہو گا جب تک وہ مصالحت کا ذریعہ نکال سکیں گے لیکن اگر
مصالحت نہ ہو سکے گی تو دونوں میں تفریق کر دیں گے خواہ معاوضہ
طلاق دلوں یا اس کے بغیر حالات کا جیسا تقاضا ہو گا ویسا کریں گے
عام اس سے کہ زوجین اس تفریق سے راضی ہوں یا انکار کریں۔ پھر
حکمین کے اس فیصلے کو نافذ کرنا قاضی کی ذمہ داری ہو گی تاکہ زوجین کا
باہمی اختلاف دور کیا جاسکے۔ سعید ابن مسیب، سعید ابن جبیر، ابو سلمہ
شمی، نخعی، مالک، اوزاعی اور اسحاق سے یہی مروی ہے اور ایک
روایت کے مطابق شافعی اور احمد بن حنبل بھی یہی رائے رکھتے ہیں اہل
مدینہ کا بھی یہی قول ہے اور یہی صحیح ہے۔

اس کے بعد علی حنفیہ اس کی عقلی و نقلی تائید میں یوں لکھتے ہیں:

... ولان من القواعد المقررة في الشريعة الاسلامية
نفي الضرر ورفع الضرر - وذلك الى الحاكم اذا لم يتيسر فيها
الابقاء له - وقد بعث عثمان ابن عباس ومعاوية حاكمان بين
عقيل ابن ابی طالب وزوجته فاطمة بنت عتبة فقال لهما
ان رأيتما ان تقر قاضيتما ذلك ورد عن علي انه بعث حاكمان
بين زوجين وقال لهما عليهما ان رأيتما ان تقر قاضيتما و
ان رأيتما ان تبصعا جعما - فجعل عثمان وعلي الحكم الى الحاكمان
ولم يعرف لهما من الصحابة منخالف - واما عرف المخلاف
في زمن التابعين (ايضاً صفحہ ۳۰۴) -

کیونکہ ضرر اور ضرر کو دور کرنا شریعت اسلامیہ کے مقررہ قواعد میں
داخل ہے اور اس کا تعلق قاضی سے ہے جب کہ اس کے فیصلے کے بغیر
وہ ضرر یا ہزار دور نہ ہو سکتا ہو۔ عقیل ابن ابی طالب اور ان کی بیوی
فاطمہ بنت عتبہ کے جھگڑے کو دور کرنے کے لیے حضرت عثمان
نے ابن عباس اور معاویہ کو حکم مقرر کیا اور کہا کہ اگر تم دونوں مناسب
سمجھو تو ان دونوں میں تفریق کرادو۔ اسی طرح حضرت علی کا بھی واقعہ
ہے کہ ایک میاں بیوی کے لیے آپ نے دو حکم مقرر کرتے ہوئے کہا
کہ تمھارا کام یہ ہے کہ اگر ان دونوں کے درمیان تفریق مناسب سمجھو
تو تفریق کرادو اور مصالحت مناسب نظر آئے تو مصالحت کرادو۔
غرض حضرت عثمان اور حضرت علی نے فیصلے کو حاکمان ہی کے سپرد
کر دیا اور صحابہ میں سے کسی ایک سے بھی اس کی مخالفت منقول نہیں۔
یہ اختلاف تابعین کے دور میں شروع ہوا۔

یہاں یہ نکتہ پیش نظر رہے کہ صحابہ کے دور تک حکمین کے اختیار تفریق میں کوئی اختلاف نہیں تھا۔ یہ اختلاف تابعین کے دور میں شروع ہوا۔ میرے نزدیک فقہاء کی ان دونوں رایوں میں کوئی خاص فرق نہیں۔ اصل معاملہ یہ ہے کہ اگر قاضی حکمین کو صرف مصالحت کی کوشش کرنے پر مامور کرے تو ان کا اختیار صرف مصالحت کی کوشش تک محدود رہے گا۔ اور قاضی اگر تفریق کا اختیار بھی سونپ دے تو حکمین تفریق بھی کرا سکتے ہیں، اگر حکمین کسی ایک بات پر متفق نہ ہوں تو قاضی اپنی صوابدید سے کام لے گا۔ حضرت عثمان اور حضرت علی نے حکمین کو مصالحت اور تفریق دونوں کا اختیار دیا تھا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ حکمین کو اتنا ہی اختیار ہے کہ جتنا کہ قاضی انھیں دے۔ بہر حال فقہاء کا ایک قابل اعتماد گروہ خود حکمین کو جب تفریق کا حق دیتا ہے تو قاضی کا یہ اختیار بطریق اولیٰ ثابت ہو جاتا ہے۔

حضرت سعید بن جبیر (تابعی) یہی رائے رکھتے ہیں کہ:

(ومن طریق حماد بن سلمة عن ايوب السقياني عن سعيد بن جبير قال) لا يكون الظلم الا حتى يغلها فان اتعنت والاضربها فان اوسطت والادارتعنا الى السلطان فيبعث حكماً من اهلها وحكماً من اهلها يرفق كل واحد منهما الى السلطان ما يسهم من صاحبه۔ فان رأى ان يفرق فراق وان رأى ان يجمع يجمع (المحلى لابن حزم جلد ۱۰ صفحہ ۲۲۴)۔

خلع اس وقت ہو گا جب شوہر عورت کو پہلے پند و نصیحت سے سمجھائے۔ وہ پند و نصیحت قبول کرے تو فہما، ورنہ اسے ضرب لگائے۔ وہ مان جائے تو فہما ورنہ وہ دونوں سلطان عدالت، امیر، یا قاضی کی طرف

رجوع کریں گے۔ پھر سلطان دونوں کے خاندان سے ایک ایک حکم
مقرر کرے گا۔ پھر ہر ایک حکم اپنے موکل سے جو کچھ سنتا رہا اسے سلطان
تک پہنچائے گا۔ اس کے بعد سلطان تفریق مناسب سمجھے گا تو تفریق
کر دے گا اور ملا دینا مناسب سمجھے گا تو ملا دے گا۔

واقعہ یہ ہے کہ عورت اپنے آپ کو کسی ضرر سے بچانے کے لیے مطابہ طلاق
کا حق رکھتی ہے اور قاضی اس کا اختیار رکھتا ہے کہ اسے شوہر سے طلاق دلا سکے
اور اگر شوہر طلاق نہ دے تو قاضی خود بھی طلاق دے سکتا ہے۔

مالک کا مذہب اس مسئلے میں بالکل واضح ہے۔ ملاحظہ ہو:

وخالف في ذلك المالكية فذهبوا الى ان الزوجة ان تطلب
التفريق اذا مضى لها الزوج فاساء معاملتها بان قطع كلامه
عنها او دنى وجهه عنها في الفراش او ضربها او شتمها شتما
مقتضا او اكسبها على معرم او حجبها بغير تاديب مع اقامته
في البلد او اقتران امرأته عليها او منعها من زيارة والديها
او اخذ مالها او اتصل شتمها لها وما الى ذلك امام القاضي
وطلبت منه ان يتفرق بينهما لهذا الضرر۔ فان اثبت
ان زوجها اتى ذلك معها ولو مرة واحدة على الشهود في
المذهب طلقها القاضي طلقة بائنة لغير "لا ضرر وضرار"
(ایضاً صفحہ ۳۰۸)

مالک نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے یہ راہ اختیار کی ہے کہ اگر
شوہر بیوی کو کچھ تکلیف پہنچائے اور اس کے ساتھ بڑا برتاؤ کرے مثلاً
برل چال بند کر دے یا بستر پر اس سے بے رنجی برتے یا اسے مارے

بچے یا فحش گالیاں دے یا کسی ناجائز کام پر مجبور کرے یا بلا کسی تادیبی غرض کے تنہا چھوڑ دے یا وہ اس کے کہ دونوں ایک ہی خمر میں بہتے ہوں یا کسی دوسری عورت کو اس پر ترجیح دے یا اس کے والدین کی ملاقات سے اسے روکے یا اس کے مال پر قبضہ کرے یا اسے مسلسل گالیاں دیتا رہے اور ایسی نوع کی ایسی تکلیفیں پہنچائے جن کا عام طور پر اس طبقے کے لوگوں میں رواج نہ ہو اور وہ نہ اس پر صبر کر سکتی ہو، نہ اس حالت میں اس کے ساتھ رہ سکتی ہو تو ان تمام صورتوں میں وہ اپنا دعویٰ قاضی کے پاس لے جائے گی اور وہ اس سے اس قسم کے ضرر کی بنا پر تفریق کا مطالبہ کرے۔ پھر اگر وہ یہ ثابت کر دے کہ شوہر نے اس کے ساتھ ایک بار بھی اس قسم کا سلوک کیا ہے تو مالکیوں کا مشہور مذہب یہ ہے کہ قاضی اس کو ایک بائٹہ طلاق دے دے گا کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ لا ضرر ولا ضرار، نہ نقصان اٹھاؤ نہ نقصان پہنچاؤ، ایفاء صفحہ ۳۰۸۔

قاضی کو خلع کے موقع پر تفریق کا حق دینے میں بعض فقہار نے عنت نامرد اور ایلا وغیرہ پر بھی قیاس کیا ہے اور یہ قیاس ہمارے نزدیک بالکل صحیح ہے۔ سعید بن جبیر کا مسلک جو اوپر مذکور ہے ذرا مختلف الفاظ میں نقل کرنے کے بعد جصاص کہتے ہیں:

قال ابوبکر هذا نظير العنين والمحجوب والايلاء في باب ان الحاكم هو الذي يتولى النظر في ذلك واحكام القرآن هيصاص ص ۲۳۱

ابو بکر کہتے ہیں کہ اس کی مثال ایسی ہے جیسی نامرد مقطوع الذکر اور ایلاء

جیسے معاملات کی ہے جن میں حاکم ہی غور و فکر کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔
گو یا خلع کے بارے میں قاضی کے اختیارات کو نامرد، مقطوع الذکر اور ایلاء
بلکہ لعان اور مفقود الخبز پر بھی قیاس کیا جاسکتا ہے، اور اس قیاس میں ہم منفرد نہیں۔ سعید
بن جبیر اور ابو بکر بھی یہی مسلک رکھتے ہیں۔

اب آئیے ایک سرسری نظر ایلاء، لعان، عنت اور مفقود الخبز پر بھی ڈال کر دیکھ
لیں کہ ان مسائل میں فقہاء نے قاضی کے کیا اختیارات تسلیم کیے ہیں۔ اس سے خلع کے
معاملے میں قاضی کے اختیارات کو قیاس کرنے میں بڑی مدد ملے گی۔

ایلاء

زوج اپنی زوجہ کے پاس نہ جانے کی قسم کھائے تو اسے چار ماہ کے اندر اپنی
قسم توڑ کر کفارہ ادا کر لینا چاہیے ورنہ چار ماہ ختم ہونے کے بعد ہی طلاق بائن ہو
جائے گی لیکن یہ تفریق امام شافعی کے نزدیک از خود نہیں ہوگی بلکہ:

تبين بتفریق القاضی لانه مانع حقها فی الجماع فینوب القاضی

مناہہ فی المتنسیم کما فی الیلب والعنة (ہدایہ جلد ۲ صفحہ ۳۸۱)

وہ قاضی کی تفریق کے بعد اسے ہوگی کیونکہ وہ عورت کے حق جماع کو روکتا
ہے لہذا قاضی اس جدائی میں شوہر کا قائم مقام ہو جائے گا جس طرح جب
اور نامردی کی صورت میں ہوتا ہے۔

یہاں مالکیہ کا مذہب بھی سن لیجیے:

فان امره الحاكم بالرجوع وامتن، امره بان یطلقها۔ فان

امتن طلق علیہ الحاكم طلقة واحدة رجعة وقیل لا یطلق

الحاکم بل یا امره الحاكم الزوجة ان تطلق نفسها ثم یحکم به...

فان لم یوجد حاکم خانه تطلق علیہ جماعة المسلمين والفقہ

علی المذہب الاربعۃ جلد ۱ صفحہ ۲۸۰ و ۲۸۱
اگر قاضی ایلاء کرنے والے شوہر کو رجوع کا حکم دے اور وہ رجوع نہ کرے
تو وہ اسے طلاق دینے کا حکم دے گا۔ لیکن اگر وہ طلاق بھی نہ دے تو
قاضی خود اسے ایک رجعی طلاق دے دے گا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ قاضی
خود طلاق نہ دے گا بلکہ زوجہ کو حکم دے گا کہ وہ خود اپنے آپ کو طلاق
دے دے، پھر قاضی اس پر طلاق کا حکم لگا دے گا.... اگر کہیں قاضی
موجود نہ ہو تو مسلمانوں کی ایک جماعت اسے طلاق دے دے گی۔
ذرا احتیاط کا مسلک بھی غور سے سنیے:

فان ابی ان یجامعها امرء الحاکم بالطلاق فان لم یطلق طلقها
الحاکم علیہ واحداً او اثنين او ثلاثاً لان الحاکم قائم مقام الزوج
فی هذه الحالة فهو یبطل الطلقات الثلاث و اذا قال
الحاکم منعت نکاحاً فانه یعم ویكون ذلك منسوخاً لطلاقا.
ومثل ذلك ما اذا قال فرقت بینکما۔ و لیس للحاکم ان ینکح امرءاً
لطلاق الا اذا طلبت المرأة منه ذلك (ایضاً صفحہ ۲۸۰ و ۲۸۱)۔
اگر ایلاء کرنے والا شوہر چار ماہ سے پہلے قاضی کے حکم کے مطابق، اپنی زوجہ
سے ہم آغوش ہونے سے انکار کرے تو قاضی اسے طلاق دینے کا حکم
دے گا۔ اگر وہ طلاق بھی نہ دے تو اس کی طرف سے خود قاضی ایک یا
دو یا تین طلاقیں دے دے گا۔ کیونکہ اس صورت میں قاضی شوہر کا مقام
ہے اور وہ تینوں طلاقیں کا مالک ہے۔ اگر قاضی یہ کہہ دے کہ میں نفقہ
دونوں کا علاج فرسخ کر دیا تو یہ بھی صحیح ہو گا لیکن یہ فرسخ ہو گا طلاق نہیں ہو گی۔
اور یہی صورت فرسخ، ہو گی اگر قاضی یہ کہے گا کہ میں نے تم دونوں کے درمیان

تفریق کر دی، اور قاضی زوج کو طلاق کا حکم اس وقت دے گا جب اس سے عورت اس کا مطالبہ کرے۔

اپنے قاضی کے اختیارات ملاحظہ فرمائے؟ وہ شوہر کو رجوع کا اور نہ طلاق کا حکم دے سکتا ہے۔ خود بھی ایک سے لے کر تین طلاقیں دے سکتا ہے۔ عورت کو یہ بھی حق دے سکتا ہے کہ وہ خود اپنے آپ کو طلاق دے دے، اور اگر قاضی کا وجود ہی نہ ہو تو مسلمانوں کی کسی معتبر جماعت کو بھی طلاق دینے کا حق ہوتا ہے۔

یہ ہیں مختلف ائمہ کے فیصلے ایلاء کے بارے میں۔ ایلاء میں شوہر کو زوجہ سے ناراضی ہوتی ہے لیکن عورت کا حق مارا جانا شریعت کو گوارا نہیں۔ پس اگر قاضی ہی اس مشکل کا حل پیدا کر سکے تو وہ کس مرض کی دوا ہو گا۔ اب سوال یہ ہے کہ ایلاء میں جب قاضی کو یہ اختیار ہے، اور ایسا ہی اختیار طلاق و فسخ کا دوسرے مسائل میں بھی ہے (جن کا ذکر آگے ہے، تو خلع کے مسئلے میں اسے کس منطقی سے بے اختیار قرار دیا جاسکتا ہے۔

ایلاء کے مسلک میں مالکیوں اور ظاہریوں کا اختلاف ہے۔ دونوں کی دلیلیں بھی سن لیجئے،

فان مالک قال يطلق عليه القاضي وقال اهل الظاهر عيبس حتى يطلقها بنفسه

فمن راعى الاصل المعروف في الطلاق قال لا يقيم طلاق الا من الزوج۔ ومن راعى المضاد المدخل من ذلك على النساء يطلق السلطان۔ وهو نظر الى الصلحة المأمونة هذا هو الذى يعرف بالقياس المرسل۔ والمنقول من مالك العسل به۔

وكتير من الغملم يابى ذلك (برایتہ الحمد علیہ ص ۱۰۱)

امام مالک تو کہتے ہیں کہ قاضی ہی شوہر کی بجائے اسے طلاق دیدے گا اور اہل ظاہر کا کہنا ہے کہ شوہر کو اس وقت تک قید میں رکھا جائے گا جب تک کہ وہ خود طلاق نہ دے دے.....

جو مسئلہ طلاق کی مشہور بنیاد کی رعایت کرتا ہے اس کا کہنا ہے کہ طلاق زوج ہی کی طرف سے ہو سکتی ہے، اور جس نے اس نقصان کی رعایت کی جو اس کی وجہ سے عورتوں کو پہنچتا ہے اس کا کہنا ہے کہ سلطان اس کی طرف سے طلاق دے دے وہ مصلحت عامہ کا لحاظ کرتا ہے اور اسی کو "قیاس مرسل" کہا جاتا ہے۔ امام مالک سے اس پر عمل منقول ہے لیکن بہت سے فقہاء کو اس سے انکار ہے۔

لعان

شوہر اپنی زوجہ پر ناجائز تعلق کا الزام لگائے اور کوئی گواہ نہ پیش کر سکے تو قاضی ہی دونوں سے قسمیں کھلاتا ہے۔ پھر قاضی ہی دونوں میں تفریق بھی کرا دیتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کا مسلک اس بارے میں یہ ہے:

اذا التنا لا وقع الفراق حتى يفرق القاضى (ایضاً ۳۹۸)۔

جب دونوں لعان کر لیں تو جب تک قاضی ان دونوں میں تفریق نہ کرائے تب تک جدائی واقع نہیں ہوگی۔

اس تفریق کے لیے زوجین کی رضا مندی بھی ضروری نہیں،

وان لم ير حنيا بالفرقة دعدة الرعاية حاشية شرح وقایہ جلد ۲

صفحہ ۱۳۸ حاشیہ ۱۹

اگرچہ دونوں زوجین، جدائی پر راضی نہ ہوں۔

بلکہ اگر قاضی کی تفریق سے پہلے زوجین میں سے کوئی ایک مر جائے تو قوادش باقی ہے

گا:

لومات احدہما بعد الفراغ عن التلاعن قبل تفریق الحاكم
توارثا (عناۃ حاشیہ ہدایہ جلد ۲ صفحہ ۳۰۸ حاشیہ ۵)
لعان ختم ہونے کے بعد قاضی کی تفریق سے پہلے اگر دونوں میں سے کوئی
ایک مرنے لے تو دوسرا وارث ہوگا۔

یہ مسلک امام احمد بن حنبل اور امام سفیان ثوری کا بھی ہے :
لا اوقم (الفرقة) الا بحكم حاکم وبه قال الثوری و احمد (بدایۃ
المجتہد جلد ۲ صفحہ ۱۲۱)

قاضی کے فیصلے کے بغیر تفریق نہیں ہوگی۔ ثوری و احمد کا بھی یہی مسلک ہے۔
عنه (نامروی)

اگر شوہر نامرد ہو تو قاضی علاج کے لیے ایک مہینہ مدت تک مہلت دے گا۔ اگر
وہ جماع پر قادر نہ ہو سکے تو تفریق کر دے گا:

واذا كان الزوج عقیماً اقبله الحاكم سنة فان وصل اليها فبها
والا فرق بينهما (بدایۃ جلد ۲ صفحہ ۴۰۰)۔

اگر زوج نامرد ہو تو قاضی اسے علاج کے لیے، ایک سال کی مہلت دے
گا۔ پھر اگر اسی نے ہم آغوشی کر لی تو فہم ورنہ ان دونوں میں تفریق
کر دے گا۔

مسفق و الخمر

شوہر اگر غائب ہو جائے اور اس کا کوئی پتہ نہ چلے تو ایک خاص مدت تک عورت
انتظار کرتی ہے اس کے بعد اسے مردہ فرض کر کے عدت و نفات گزارتی ہے لیکن
مردہ قرار دینا مردہ عورت کا اختیار نہیں ہے۔

هل يحتاج ذلك الى القضاء فيه قولان۔ والنهي اختاره في
الفتنة وغيرها انه يحتاج ذلك الى القضاء لان موته امر محتمل
فما لم ينص اليه القضاء لايكون حجة (مجموعه الرعايه حاشيه شرح وقايه
جلد ۲ صفحہ ۳۹۳ حاشیہ ۱۳)۔

آيا یہ معاملہ قضائے قاضی کا محتاج ہے؟ اس بارے میں دو قول ہیں۔
مؤلف "قنیہ" وغیرہ نے جو مسلک اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ یہ قضائے
قاضی کا محتاج ہے کیونکہ شوہر کی موت ایک مشکوک بات ہے لہذا جب
تک قضا اس میں شامل نہ ہو یہ محبت نہ ہو سکے گی۔

ایک اور چیز بھی غور طلب ہے کہ خلع اور نامردی کے مسئلے میں تو عورت کو مرد سے
شکایت ہوتی ہے لیکن اس کے برعکس لعان اور ایلا میں مرد کو عورت سے شکوہ ہوتا ہے
اب سوال یہ ہے کہ قاضی کو جو اختیارات تین چیزوں — عتہ، لعان اور ایلا —
میں حاصل ہوتے ہیں وہ جو تہی چیز یعنی خلع میں کیوں نہ حاصل ہوں گے۔ اس کے علاوہ ایک
نکتہ خصوصی طور پر غور و فکر کا محتاج ہے کہ لعان کے مسئلے میں اگر میان بیوی و دونوں کے
دونوں جدائی نہ پسند کرتے ہوں جب بھی قاضی تفریق کر دیتا ہے تو خلع میں جب کہ
ایک فریق یعنی شوہر جدائی پر راضی نہ ہو اور دوسرا فریق یعنی بیوی جدائی پر اصرار کر رہی ہو
تو قاضی کو تفریق کا حق کیوں حاصل نہیں ہو سکتا؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث
جیبہ میں "ففرق بینہما" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صریح الفاظ موجود ہیں۔ (جیسا کہ
ہم شروع میں نقل کر آئے ہیں)۔ اور سعید بن جبیر کا مسلک بھی خلع کے بارے میں اوپر بتا چکے
ہیں، اور حکمیں کہ جب قاضی تفریق کا اختیار دے سکتا ہے، جیسا کہ سعید بن جبیر، سعید
بن جبیر، ابوسلمہ، شعبی، بخاری، ابوداؤد، اسحاق کا مسلک اوپر مذکور ہو چکا ہے اور
شافعی و احمد کا بھی ایک قول ایسا ہی موجود ہے اور اہل مدینہ کا اسی پر عمل رہا ہے، تو خود

قاضی اس حق تفریق سے کیونکر محروم رہ سکتا ہے؟

۱۔ درنہ بریرہ کو منیث کے ساتھ رہنے پر حضورؐ مجبور کرتے۔ بخاری، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ وغیرہ میں یہ مفصل واقعہ موجود ہے۔

۲۔ بیشتر مفسرین نے اس کا مخاطب حکام ہی کو مانا ہے مثلاً احکام القرآن المصاحی جلد ۲ صفحہ ۲۳۱۔ تفسیر ابن کثیر جلد ۱ صفحہ ۳۰۳۔ معالم التنزیل جلد ۱ صفحہ ۳۲۴ اور تفسیر خازن جلد ۱ صفحہ ۲۳۵ وغیرہ۔

۳۔ المختلعات من المناقعات (خلع لینے والی عورتیں منافق ہوتی ہیں)، نسائی جلد ۲ صفحہ ۸۸ اور ترمذی جلد ۲ صفحہ ۲۱۵۔

۴۔ بعض المحلل الی اللہ الطلاق (جائز باتوں میں خدا کے نزدیک سب سے زیادہ قابل نفرت چیز طلاق ہے)، ابوداؤد جلد ۲ صفحہ ۲۹۲، ابن ماجہ جلد ۱ صفحہ ۶۵۰۔

۵۔ دلچسپ حاشیہ نمبر ۱

۶۔ بخاری میں فرق کی بجائے غارق ہے معنی وہی ہیں۔

۷۔ ظلمین کے اختیارات کی وسعت کا اس سے اندازہ کیجیے کہ وہ نہ معاوضہ طلاق دلوانے کے پابندی نہ زوجین کی رضامندی کے۔ کیا اس سے قاضی کے اختیارات کا اندازہ نہیں ہوتا جو خود ظلمین کو اتنے وسیع اختیارات دے سکتا ہے۔

۸۔ قرآن نے ضرب کے پلے ایک اور زینہ رکھا ہے اور وہ ہے خواب گاہ میں تنہا سجدہ کرنا، غالباً اصل عربی عبارت میں یہ لفظ طبع ہونے سے رہ گیا ہے۔

۹۔ ابن ماجہ جلد ۲ صفحہ ۷۸۔

۱۰۔ اس کے معنی ہیں مقطوع الذکر مائنا۔

۱۱۔ جیسا کہ ہمدۃ المرعایۃ کی مذکورہ بالا عبارت (وان لم یرضیا بالفرقة) سے واضح ہے۔

ماخذ و مراجع

- ۱۔ قرآن حکیم
 - ۲۔ تفسیر ابن کثیر
 - ۳۔ تفسیر خازن
 - ۴۔ معالم التنزیل
 - ۵۔ صحیح بخاری
 - ۶۔ ترمذی مع تحفۃ الاسود
 - ۷۔ سنن نسائی
 - ۸۔ سنن ابن ماجہ
 - ۹۔ المعلی لابن حزم
 - ۱۰۔ ہدایہ للرعینائی
 - ۱۱۔ شرح وقایہ مدعہ المراءایہ
 - ۱۲۔ احکام القرآن للرجصاصی
 - ۱۳۔ بدایۃ المجتہد طبرطی
 - ۱۴۔ الفقہ علی المذاهب الاربعۃ للجزیری
 - ۱۵۔ فرقۃ الزوج فی المذاهب الاسلامیۃ علی خلیفہ
-
- طبع مصر ۱۳۶۰ھ
- طبع مصر سنہ ندارد
- طبع مصر سنہ ندارد
- طبع دہلی ۱۳۷۰ھ
- طبع دہلی ۱۳۲۹ھ
- طبع کراچی سنہ ندارد
- طبع مصر ۱۳۷۳ھ
- طبع مصر ۱۳۵۲ھ
- طبع دہلی ۱۳۷۵ھ
- طبع دہلی ۱۳۶۷ھ
- طبع مصر ۱۳۴۰ھ
- طبع قاہرہ ۱۳۷۱ھ
- طبع قاہرہ ۱۳۵۰ھ
- طبع مصر سنہ ندارد

مکتوبات مخدوم الملک

مذہبی رہنماؤں پر تنقید

مخدوم الملک اپنے دور کے ظاہر و اشرار، تنگ نظر اور خوشامدھی علماء، جاہ و اقتدار برقرار رکھنے کے لیے دباؤ میں آکر غلط فتویٰ دینے والے مفتیوں اور رشوت کھانے والے قاضیوں سے سخت بیزار تھے۔

مکتوبات میں جا بجا ایسے لوگوں پر تنقیدیں ملتی ہیں۔ مسلم حکمرانوں کی سرپرستی کی وجہ سے صوفیائے کرام کو معاشرہ میں باعزت مقام حاصل تھا۔ حکومت کی تعریف سے جاگیریں ملتی تھیں۔ علماء کو حد سے پیش کیے جاتے تھے۔ قاضی و مفتی بنا دیے جاتے تھے۔ اس لیے تھوڑا بہت کھڑے لوگ خود کو عالم دین مشہور کرنے لگتے تھے اور شیخ طریقت بن بیٹھتے تھے۔

مخدوم الملک تحصیل علم پر بہت زور دیتے ہیں مگر شیخ عمر کو یہ بھی سمجھاتے ہیں کہ: ”اے بھائی شریعت پر عمل کرنے میں علم کے بغیر کامیابی نہیں اور نہ کوئی فائدہ ہے اور بغیر عمل کے مقصد تک پہنچنا ممکن نہیں اسی لیے علم حاصل کرنا فرض ہو گیا ہے مگر وہ علم نہیں جو تجھے سلاطین و ملوک کے دروازے پر لے جائے اور نہ وہ علم جو تجھے قاضی اور مفتی بنائے۔ میری مراد علم سے علمِ آخوت اور علمِ راہِ حق ہے۔ اس موقع پر غلطی میں نہ پڑنا بلکہ خود کو علمائے دنیا کی نگاہ سے بچائے رکھنا، اس طرح جیسے شیطان سے۔“

”عزیز من! سب سے بڑا غلط اس زمانہ میں یہ ہے کہ نہ مرید جانتا ہے کہ مریدی کیا ہے اور نہ پیر کو معلوم ہے کہ پیری کے فرائض کیا ہیں۔ عام مخلوق محض رسم بے حقیقت پر قناعت کر بیٹھی ہے اور سمجھ رکھا ہے کہ یہی پیری و مریدی کا ہے۔“

”... بلکہ یکن جہن طرح کہ پیری و مریدی آج کل چل رہی ہے یہ کوئی مشکل نہیں۔ بہت آسان ہے۔ تم دیکھ رہے ہو کہ آج دنیا پیروں اور مریدوں سے بھری پڑی ہے ان میں سے ہر ایک کشف و کرامات اور احوال و مقامات سے نیچے کی بات نہیں کرتا۔ لیکن جب حساب لیتے بیٹھے تو انہیں خود اپنے کفر کی بھی خبر نہیں۔“

نام نہاد مشائخ اور جاہ و اقتدار کے حریفوں علما کی اس سے زیادہ مذمت قاضی شمس الدین کے نام ایک مکتوب میں کرتے ہیں۔

”مگر آج ہم جن غلطیوں کو دیکھ رہے ہیں وہ بزرگوں کے معنی سے بے خبر ہیں۔

خود ان کی زبان، ان کے نام، ان کے بادوں، ان کی آنکھیں، ان کے کان خود ان کے دل کی ناپاکی کو ظاہر کر رہے ہیں۔ اور گو اہی دے رہے ہیں کہ یہ مدعی کذاب ہیں۔ اگر ان کا بس پہلے تو یہ لوگوں کے منہ سے نوالہ سچیں کہ اپنے حلق میں ڈال دیں۔ اور کسی کے لباس فاختہ سے اپنی گدھی کو بدل ڈالیں۔ ہمیشہ دل میں یہ خواہش پیدا ہوتی ہے کہ سارا عالم ہمارا غلام بن جائے۔ غلامی کا اقرار کرے اور ہمارا کسر پڑے۔

”حالانکہ صدقے کا کپڑا بدن پر ہے اور مفت کی روٹی معدہ میں ہضم ہو رہی ہے مگر غرور کو نہ پوچھے کی ممکن کہ اپنی تمام عمر میں بغیر باضابطہ ٹھاٹھ بدلتے ہوئے بازار

نکل جائیں۔ جب تک عامہ اور کلاہ وغیرہ سے باضابطہ لیں نہ ہوں کیا مجال کہ ادھر ادھر چل قدمی بھی کر سکیں۔ خیال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خلاف شان گھر سے باہر قدم رکھیں گے تو درزی کیا کہے گا۔ چار کیا خیال کرے گا۔ بازاری کیا سمجھیں گے۔۔۔۔۔

”سنو! صوفی اور عالم ظاہر میں فرق ہے۔ صوفی کا دل زبان سے آگے ہوتا ہے اور عالم ظاہری کی زبان دل سے آگے ہوتی ہے۔ صوفی پر دل کی حکومت ہوتی ہے۔ آج کل کا حال یہ ہے کہ واعظان و ناصحان و سالکان گناہ کی راہ پر گامزن ہیں مگر سمجھتے ہیں کہ صراط مستقیم پر ہیں۔ یہ بات نابینائی کے سبب ہے۔ راہ حق کا نابینا وہی ہے جو زبان سے عصا کا کام لے کر کبھی اس پر طعن کرے کبھی اس پر تشنیع کرے، اور دعویٰ کرے کہ میں صاحب بصیرت ہوں۔

”اس وقت ہمارے مخاطب وہ علما نہیں جو علم کی روش پر ہیں کیونکہ وہ لوگ اپنی دمن میں جو کچھ کہتے ہیں قرآن و حدیث کے مطابق کہتے ہیں۔ اس کا کہنا بجا ہے۔ اس وقت میرے مخاطب وہ لوگ ہیں جو صورتاً مشائخ بنے ہوئے ہیں۔ افسوس صد افسوس کیا دنیا سے شرم ناپید ہو گئی؟“

اسی طرح کی مذمت ملک خضر کے نام ایک مکتوب میں کی گئی ہے۔

”اسلام اس وقت تک تروتازہ تھا جب تک دنیا دار علماء پیدا نہیں ہوئے

تھے۔ جب یہ ملامتی جماعت ظاہر ہوئی اسلام میں رخنہ پیدا ہو گیا۔“

”اے برادر! جانتے ہو علمائے دنیا کون ہیں؟ جو بادشاہوں کی روٹی کھاتے

۱۔ مکتوب ۲۵ مکتوبات صدی ص ۶۹

۲۔ مکتوب ۴۵ مکتوبات ۲۵ صدی ص ۳۱

۳۔ ایضاً

ہیں اور شہنشاہوں کی چو کھٹ کو اپنا قہر بنا رکھا ہے، اور ان کی دنیا دارانہ سیاست میں شریک ہیں۔ یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے علم کو جو ذریعہ آخرت ہے دنیا کمانے کا ذریعہ بنا لیا ہے۔“

مخدوم الملک کے عہد میں محکمہ قضا پر حکومت کی گرفت بڑی سخت تھی۔ عدلو انصاف کا صرف نام ہی تھا۔ منصفانہ فیصلہ کرنے میں بڑی دشواری پیش آتی تھی۔ دباؤ سفارش، اور رشوت کا رواج جو پکڑ چکا تھا۔ اس محکمہ کی حالت اتنی دگرگوں تھی، کہ اچھے اچھے علماء و مشائخ یہ ذمہ داری قبول کرنے کے بعد لغزش میں مبتلا ہو جاتے تھے اس لیے مخدوم الملک ہمیشہ قاضیوں سے بدظن رہے۔

عموماً آپ اپنے مریدوں کو قضا کی ذمہ داری قبول کرنے سے منع فرماتے تھے جب خبر ملی کہ شیخ صدر الدین نے قضا کا منصب قبول کر لیا ہے تو آپ نے فوراً انہیں اس سے باز رہنے کی ہدایت کی۔

اسی طرح مولانا حمید الدین پر بھی سخت خفگی کا اظہار کیا جن کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے سلطان وقت کو تلقین

خواجہ عابد ظفر آبادی کا کچھ مال سلطنت کے ظلم و تعدی سے برباد ہو گیا تھا۔ آپ نے مخدوم الملک سے سارا واقعہ بیان کیا۔ حضرت مخدوم نے ایک خط کے ذریعے سلطان فیروز تغلق کی توجہ مبذول کرائی اور نہایت عالمانہ اور بیخ انداز میں عدل و انصاف کی تلقین فرمائی۔ سلطان اس خط سے بہت متاثر ہوا اور خواجہ عابد ظفر آبادی کے نقصانات کی تلافی کر دی۔

مکمل مکتوب درج ذیل ہے،

”حضرت بلال مؤذن سے روایت ہے کہ میں حضرت رسالتکرم علیہ السلام

کے ساتھ مکہ میں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے گھر میں بیٹھا تھا کہ ایک شخص آیا۔ پیغمبر علیہ السلام نے مجھ سے فرمایا۔ باہر جا کر دیکھو۔ جب میں باہر آیا تو ایک نصرانی کو کھڑا دیکھا۔ اس نے پوچھا، ”محمد یہاں ہیں؟“ میں نے کہا، ”ہاں۔“ وہ گھر کے اندر آیا اور کہا،

”یا محمد! تم کہتے ہو کہ میں خدا کا رسول ہوں، اور خدا کا بھیجا ہوا ہوں۔ مجھ کو اور لوگوں کو دین اسلام کی دعوت دیتے ہوئے اگر تم رسول برحق ہو تو یہ دیکھو کہ قوی ضعیف پر ظلم نہ کرے۔ پیغمبر علیہ السلام نے پوچھا، ”تم پر کس نے ظلم کیا ہے؟“ اس نے کہا،

”ابو جہل نے میرا مال لے لیا ہے۔“

یہ وقت آپ کے قیلولہ کا تھا اور سخت گرمی تھی لیکن آپ اسی وقت روانہ ہوئے تاکہ مظلوم کی مدد فرمائیں۔ میں نے یعنی حضرت بلالؓ نے عرض کی کہ یا رسول اللہ قیلولہ کا وقت ہے گرمی پڑ رہی ہے۔ ابو جہل بھی سویا ہوا ہو گا۔ وہ برہم ہو گا۔ لیکن آپ نہ رکے اور اسی طرح خشکیں ابو جہل کے دروازہ پر پہنچ کر دروازہ کھٹکھٹایا۔ ابو جہل کو غصہ آیا۔ اس نے لات و عزمیٰ کی قسم کھا کر کہا کہ جس نے دروازہ کھٹکھٹایا ہے اس کو جا کر مار ڈالوں گا۔

باہر آیا تو دیکھا کہ حضرت رسالت مآبؐ کھڑے ہیں۔ بولا کیسے آنا ہوا؟ کئی آدمی کو کیوں نہ بھیج دیا۔

پیغمبر علیہ السلام نے فصیح میں فرمایا،

”تم نے اس نصرانی کا مال کیوں لے لیا ہے۔ واپس کر دو۔“

ابو جہل نے کہا، ”اگر اسی کے لیے آئے ہو تو کبھی آدمی کو بھیج دیا ہو تا مال واپس

کر دیتا۔

پیغمبر صلعم نے فرمایا، ”باتیں نہ بناؤ، اس کا مال واپس کر دو۔“ ابو جہل اس کا تمام مال واپس لایا اور نصرانی کے حوالہ کیا۔ آپ نے نصرانی سے پوچھا، کمواب تو تمہارا مال تمہیں مل گیا۔

اس نے کہا لیکن ایک چھوٹا تھیلا رہ گیا ہے۔

پیغمبر صلعم نے فرمایا، تھیلا بھی دو۔

ابو جہل بولا، ”اے محمد! تم واپس جاؤ، میں اس کو پہنچا دوں گا۔“

حضرت رسالت مآبؐ نے فرمایا،

”میں اس وقت تک واپس نہ جاؤں گا جب تک تم تھیلا بھی واپس نہ کر دو گے۔“

ابو جہل گھر کے اندر گیا اس کو وہ تھیلا نہ ملا۔ لیکن اس سے بہتر تھیلا لایا اور بولا،

وہ تو مجھ کو نہیں ملا مگر اس سے بہتر لایا ہوں، اور اسی کو اس کے بدلہ میں دیتا ہوں۔

پیغمبر علیہ السلام نے فرمایا، ”اے نصرانی! یہ تھیلا بہتر ہے یا وہ تھیلا بہتر تھا۔“

اس نے کہا کہ محمدؐ یہ بہتر ہے۔

پیغمبر علیہ السلام نے فرمایا، اگر تم یہ کہتے کہ وہ بہتر تھا تو میں اس وقت تک

واپس نہ جاتا جب تک کہ اس کی قیمت لے کر تمہارے حوالہ نہ کر دیتا۔“

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ پیغمبر علیہ السلام نے فرمایا جو کوئی مظلوم

کی مدد کرتا ہے اس کے بہتر گناہوں کی معافی ملے جاتی ہے۔ ان میں سے ایک سے

اس کا دنیاوی کام بنتا ہے باقی سے آخرت میں نجات ہوتی ہے۔

انس بن مالک سے ایک اور روایت ہے کہ ایک دفعہ عمر ابن خطاب رضی اللہ عنہ

نے عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ سے کہا کہ شہر کے باہر ایک قافلہ ٹھہرا ہوا ہے کہیں

ایسا نہ ہو کہ وہ لوگ ماندگی میں سو رہیں اور ان کا سامان چوری ہو جائے، چلو آج دیکھو۔

پہرہ دیں تاکہ سامان محفوظ رہے۔ دونوں حضرات گئے اور رات بھر پہرہ دیتے رہے۔

سبحان اللہ سرکارِ مدینہ کے اصحاب کس قدر بلند اخلاق سے مرصع تھے۔ مسلمانوں پر رحم و شفقت کرنا، ان کے غم و اندوہ میں شریک ہونا ان کا شیوہ تھا، اور خدا کا شکر ہے کہ آج آپ کی مکرم و معظم ذات عاجز اور مظلوموں کی پناہ بنی ہوئی ہے۔ عدل و انصاف آپ کے ہاں سے دینا والوں میں پیش کیا جا رہا ہے اور وہ عبادت حاصل ہے جس کی پیغمبر علیہ السلام نے تاکید کی ہے اور جس کے متعلق فرمایا ہے کہ ایک ساعت کا عدل ساٹھ سال کی عبادت سے بہتر ہے۔ عاقبت بخیر باد۔“

حضرت مخدوم الملک عدل و انصاف، خدمت اور حاجت مندوں کی امداد و معاونت پر بہت زور دیا کرتے تھے۔ سلطان فیروز تغلق کے علاوہ دوسرے امرا کو بھی جب کبھی موقع ملتا دادرسی اور امداد کی تاکید کیا کرتے۔ ملک حسام الدین کو ایک خط میں لکھتے ہیں،

”عزیز من! خاص کرد دولت، صاحب منصب، صاحب حکومت، صاحب قدر و منزلت لوگوں کے لیے اللہ رب العزت کے نزدیک عاجز مندوں کی حاجت روائی سے زیادہ قریب کوئی دوسری راہ نہیں۔“

اسی طرح ملک خضر کو سمجھاتے ہیں،

”اے برادر! جس قدر ممکن ہو محتاجوں کی ضرورتیں پوری کرنے کی کوشش کرو اپنے قلم سے، منصب و اقتدار سے اور مال و دولت سے جتنی بھی مدد کر سکتے ہو کرو۔“

اے بھائی! یقین مانو کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں جو مقام عطا کیا ہے، جس قدر

مال و دولت حاصل ہے اور زبان و قلم پر قدرت ہے ان کے ذریعہ حاجتمندوں کی حاجت روائی کرو۔ اس سے بہتر عبادت اور عمل خیر کوئی دوسرا نہیں۔“
 ”اے بھائی کو ششش کرو کہ تم جسے دیا جس کی حاجت روائی کرو سوال کرنے سے قبل کرو کیونکہ سوال اس کی قیمت بن جاتا ہے۔“

(۴)

اس زمانہ میں خطوط رسانی کا باضابطہ انتظام نہیں تھا۔ آنے جانے والوں کی معرفت خطوط کی ترسیل ہوتی تھی۔ بڑے شہروں اور نزدیک کے مقامات پر تو آسانی سے خط بھیجے جاسکتے تھے مگر دور کے علاقوں تک خط بھجوانے میں وقت پیش آتی تھی۔ جو سہ اسنش۔ آنگلی اور ظفر آباد چونکہ بہار سے زیادہ دور نہیں تھے اس لیے وہاں مخدوم الملک کے خطوط متواتر پہنچتے رہتے تھے۔

یہ آسانی دولت آباد اور دوسری جگہوں کے لیے نہ تھی۔ آپ کی عین خواہش تھی کہ شیخ مغربی کے پاس متواتر خطوط لکھتے مگر بتا کہ دور افتادہ جگہ تھی وہاں تک کم ہی لوگ جاتے تھے۔

دولت آباد بھی بہت دور تھا اس لیے ملک حسام الدین کو لکھا کہ اگر مکتوبات کا نسخہ کسی کے پاس ہو تو اس سے نقل کر لو۔

مکتوبات میں مختلف ایسے لوگوں کے نام بھی ملتے ہیں جن کے ذریعہ خطوط آپ تک پہنچتے تھے یا آپ ان کی معرفت بھیجا کرتے تھے۔ مثلاً شیخ زین الدین کی معرفت مولانا کمال الدین اور مولانا صدر الدین کے مکتوبات آپ تک پہنچے۔ شیخ زین الدین آپ کے خواہر زادہ تھے۔ مثال کے طور پر مکتوب علامہ مکتوبات دو صدی میں مولانا کمال الدین کو لکھتے ہیں :

”اے مولانا کمال الدین! مولانا کمال الدین! مولانا کمال الدین!“

مولانا صدر الدین کو لکھتے ہیں :

”قاضی زین الدین آئے اور آپ کی غیریت معلوم ہوئی۔“ مزید یہ کہ ”قاضی

زین الدین سے آل عزیز کا تمام حال معلوم ہوا۔“

قاضی زین الدین کے بعد بعض خطوط قمر الدین کے ذریعہ بھی ملے تھے۔ ملک خضر کے نام بعض مکتوبات میں درج ہے کہ قمر الدین آئے تو کچھ حالات معلوم ہوئے۔ ایک نام اور ملتا ہے۔ مکتوبات دو صدی مکتوب ۵۵ میں جو خواجہ سلیمان کے نام ہے لکھتے ہیں بشیر آئے تھے کل کیفیت بیان کی۔

شیخ مغربی کے پاس ملک حسام الدین کی معرفت خطوط بھیجے گئے تھے۔ ایک مکتوب میں حاجی سمرقندی کا نام ہے، ”کیفیت گذشتہ حاجی سمرقندی سے معلوم ہوئی۔“

ملک معز الدین کے نام خط میں ہے کہ، ”خواجہ قبول کے ذریعہ آں برادر کا خط ملا۔“

مولانا مظفر بخاری کے بعض خطوط مولانا کے چھوٹے بھائی شیخ معز الدین کی معرفت ملے تھے، جیسا کہ مکتوبات ہشت و بست کے ۲۷ دیں مکتوب میں درج ہے۔ ملک حسام الدین کے نام ایک خط ذرا مرحومین شیخ رکن الدین کی معرفت بھی بھیجا گیا تھا۔ یہ تلاش روزگار میں اس طرف جارہے تھے۔

مخدوم الملک نے ملک حسام الدین کو لکھا کہ یہ بال بچے واسے آدمی ہیں، تلاش روزگار میں جارہے ہیں جس کسی سے بھی ہو سکے ان کی مدد کرے۔

مخدوم الملک اپنے خطوط کے انقباض میں اس بات کا خاص خیال رکھتے تھے کہ وہ کاتب اور مکتوب کے تعلقات کے شایان شان ہو۔ اس سے خلوص و محبت، شفقت اور ادب و احترام ظاہر ہو۔ نئے مریدوں اور عقیدت مندوں کے ساتھ اس معاملہ میں اور شفقت سے پیش آتے تھے۔ اس کا اندازہ مندرجہ ذیل مثالوں

سے بخوبی ہوگا۔

”برادر ام اعز شمس الدین اکرمہ اللہ تعالیٰ فی الدارین“ برادر اعز قاضی شمس الدین ارفہ اللہ محبتہ اویا نہ۔“ برادر اعز قاضی صدر الدین شرف اللہ بولایتہ۔“ امام مظفر بدانکہ۔۔۔۔۔“ ”برادر اعز مولانا مظفر۔۔۔۔۔“

”برادر ام عزیز الوجود مولانا ضیاء الملت والدین جعلہ اللہ من علماء الکائنات عصمہ اللہ من مصیبتہ علماء الدنیا بسلام ودعا از کاتب غرض شمس منیری محضہ ص است۔“ صدر العلماء مولانا حمید الملت والدین از فقیر حقیر شرف منیری بسلام و تحیت مطالعہ کند و مقرر آں برادر گرد۔۔۔۔۔“

”برادر ام وینی مولانا صدر الدین دام فضلہ نجات دافرہ وادعیہ متکاثر از محب قدیم بچی منیری الملقب بشرف باو فوراً شتیاق مطالعہ کند و مقرر آں برادر گرد۔۔۔۔۔“

”یا رقدیم امام نظام الدین سلام و تحیت از فقیر حقیر احمد بچی منیری الملقب بشرف مطالعہ کند۔“

”فرزند عزیز قاضی حسام الدین۔۔۔۔۔“ ”فرزند قطب الدین اعزہ فی الدارین۔۔۔۔۔“ ”فرزند فخر الدین رفیعہ اللہ علی مرتبۃ السالکین سلام ودعا۔“ ”برادر اعز محترم و محترم ملک معز الدین اعزہ اللہ بسلام ودعا خیر۔۔۔۔۔“ ”مخدوم الملک کے مولانا مظفر بچی کے ساتھ گھر کے فرد جیسے تعلقات تھے۔ اس لیے ان کے نام خط میں خاندان کے دوسرے افراد کو بھی سلام ودعا لکھا گیا ہے مثلاً مکتوبات ہشت و بست کے ۲۸ ویں مکتوب میں درج ہے،

”والدہ و ہمیشہ و برادران و خواہر زادہ فخر الدین و ناچ را سلام ودعا

برسانند۔“

(۵)

چونکہ یہ خطوط بغرض تعلیم لکھے جاتے تھے اس لیے مخدوم الملک ہمیشہ اس امر کو ملحوظ رکھتے تھے جس موضوع پر بھی لکھا جائے نہایت واضح طور سے لکھا جائے تاکہ مکتوب الیہ کو سمجھنے میں دشواری نہ پیش آئے۔ اس کے بعد قرآن و حدیث کی عبارتوں، بزرگوں کے اقوال اور اشعار سے اس مسئلہ کو مزید واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

زبان و بیان کی پاکیزگی اور نفاست کی وجہ سے مکتوبات میں خاص ادبی شان پیدا ہو جاتی ہے۔ مبتدی کو بھی خطوط کے مطالعہ میں لطف ملنے لگتا ہے، اور تصوف کے مشکل سے مشکل مسائل بھی عام فہم اور دلچسپ معلوم ہونے لگتے ہیں۔ مولانا مظاہر گیلانی کا خیال ہے کہ،

”دینی اور علمی برتریاں جو حضرت مخدوم کو بارگاہ ربانی سے ارزانی فرمائی گئی ہیں ان سے تو دنیا واقف ہے لیکن کم سے کم میرا خیال تو یہی ہے کہ شرننگارمی میں سعدی شیرازی کے بعد کسی کا نام مہند ہی میں نہیں بلکہ ایران میں بھی لیا جاسکتا ہے تو شاید وہ بہار کے مخدوم الملک ہی ہو سکتے ہیں۔ مکتوبات کی شکل میں جو ارقام فرمایا ہے، فارسی زبان میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔“

حقیقت یہ ہے کہ مکتوبات کی اثر انگیزی، دلاویزی اور انشا پر دازی کا ہر زمانہ میں اعتراف کیا گیا ہے۔ خود مخدوم الملک کے عہد میں خواجہ نصیر الدین چراغ دہلی، اور حضرت مخدوم جہانیاں جہاں گشت سید جلال بخاری مکتوبات کا انتہائی شوق سے مطالعہ فرماتے تھے۔

خواجہ چراغ دہلی لکھا کرتے تھے کہ،

”مکتوبات شیخ شرف الدین کفر صد سالہ را بر کف دست نمود۔“

حضرت مخدوم جلال بخاری سے ایک بار کسی نے مکتوبات پر تبصرہ کرنے کو کہا

تو اپنے فرمایا،

”مکتوبات ایسے ہیں کہ بعض مقامات الہی تک میری سمجھ میں نہ آ سکے۔“
مولانا عبدالحق محدث دہلوی جیسے ذمہ دار مورخ و عالم فرماتے ہیں کہ،
”حضرت مخدوم کی تصانیف بہت عالی ہیں۔ آپ کی کلی تصانیف میں مکتوبات کی شہرت بہت زیادہ ہے۔ اور آپ کی لطیف ترین تصانیف میں ہے۔ ان میں زیادہ تر طریقت کے آداب اور حقیقت کے اسرار بیان کیے گئے ہیں۔“
اکبر کے وزیر اعظم علامہ ابوالفضل آئین اکبری میں لکھتے ہیں کہ، مخدوم الملک کی ”بکثرت تصانیف میں ان میں سے آپ کے مکتوبات نفیس کشی کے لیے نسخہ آرمودہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔“

مخدوم الملک کے مکتوبات علمی و دینی حلقے میں کس قدر مقبول تھے اس کا اندازہ اس سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ شہنشاہ اورنگ زیب کو جو کتابیں پڑھائی گئی تھیں ان میں یہ مکتوبات بھی تھے۔

موجودہ دور کے لوگوں میں مولانا مناظر احسن گیلانی مرحوم۔ مولانا عبدالباری ندوی مرحوم۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی، جناب صباح الدین عبدالرحمن وغیرہ مکتوبات کے رطب اللسان نظر آتے ہیں۔

سارے چھ سو سال گزر جانے کے بعد آج بھی ان کے خطوط میں وہی لطافت و پاکیزگی ہے اور موجودہ زمانہ کے لوگوں کو بھی وہی فوائد حاصل ہو سکتے ہیں جو آٹھویں صدی کے لوگوں کو حاصل ہوئے تھے۔ خود مخدوم الملک شیخ عمر کو اپنے مکتوبات کے بارے میں لکھتے ہیں کہ،

”قلم بھی زبانوں میں سے ایک زبان ہے۔ مجھ دعاگو کے جو خطوط تم عزیز تک پہنچے رہے ہیں اور پہنچے تر ہیں گے وہ میری زبان کے ترجمان ہیں اور جو کچھ میری زبان پر

آتا ہے وہ میرے دل کی بات ہے۔ یہی راز ہے مکتوبات کے اثر و لطافت کا۔
دینی اور علمی و ادبی حیثیت کے ماسوا مخدوم الملک کے مکتوبات سے اس دور کے
مسلم معاشرہ کی جھلک بھی نمایاں ہوتی ہے۔

امرا و حکام کو ان کے فرض منصبی ادا کرنے کی تاکید۔ حاجت مندوں کی مدد
کرنے کی ہدایت۔ دنیا طلب علماء و ظاہر دار شیوخ اور جاہ و حشمت کے حریص قضاۃ
پر مخدوم الملک نے جس انداز سے تنقید کی ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے
کہ دولت و ثروت کی فراوانی اور اقتدار و حکومت کے سبب مسلم معاشرہ اصلاح طلب
نہ تھا۔ نیک و صالح قسم کے لوگوں کی قدر نہ تھی۔ خواجہ حاجی زائر حرمین حضرت رکن الدین
کو اسی وجہ سے تلاش روزگار میں بہار سے دولت آباد کا سفر کرنا پڑا اور مخدوم الملک
کا سفارشی خط حاصل کرنے کی نوبت آئی۔

محمد تعلق کا زمانہ ختم ہوا اور فیروز تعلق سریر آرائے سلطنت ہوا تو حالت بدلی
اور کم از کم یہ صورت حال تو پیدا ہوئی کہ اگر کوئی حاکم کسی پر جبر و تشدد کرتا اس کے خلاف
سلطان کے پاس بہ آسانی فریاد کی جاسکتی ہے۔ جب خواجہ عابد ظفر آبادی کے ساتھ
ظلم ہوا تو وہ سید سے سلطان کے پاس پہنچے، اور مخدوم الملک کو بھی سلطان کے پاس
خط لکھنے میں کوئی خوف محسوس نہیں ہوا۔

یہ مکتوبات تاریخی اہمیت بھی رکھتے ہیں۔ بہار اور بنگال کے بہت سے
شہروں اور اس دور کے متعدد امرا، علماء، مشائخ اور قضاۃ کے نام معلوم ہوتے ہیں۔
اور سب سے بڑھ کر یہ کہ مخدوم الملک کی سیرت، شخصیت، علمی و ادبی حیثیت کا اندازہ
بخوبی لگایا جاسکتا ہے۔

یہ مکتوبات شریعت و طریقت کے اسرار و رموز اور احکام و مسائل کے سمجھنے
میں بہت مدد پہنچاتے ہیں۔

مخدوم الملک نے قرآن و حدیث اور امام غزالی، خواجہ جنید بغدادی، خواجہ ابوبکر شبلی، شیخ محی الدین ابن عربی، قاضی ابواللیث سمرقندی، خواجہ بایزید بسطامی، خواجہ فرید الدین عطار، مولانا جلال الدین رومی، مخدوم علی بھویری و اتانگچ بخش اور دوسرے اکابرین و صالحین کی تعلیمات کا پچوڑ مکتوبات میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

حضرت مخدوم کا مطالعہ بہت وسیع تھا۔ اکابر عطار و مشائخ کی تصانیف کے علاوہ حضرت سعدی، امیر خسرو، عراقی، شیخ حمید الدین ناگوری کے کلام بھی آپ کے سامنے رہا کرتے تھے۔ مکتوبات میں بکثرت اشعار ان بزرگوں خصوصاً خواجہ عطار کے درج کیے گئے ہیں۔

حالی اور شیفتہ

اردو تنقید میں بعض غلط آراء نے کلیات کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ ان میں سے ایک رائے یہ ہے کہ حالی کو عالی شیفتہ نے بنایا۔ یہ رائے مبالغہ آمیز ہے۔ اس کا تجزیہ کرنے سے پہلے بعض مشہور نقادوں کے اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں تاکہ مبالغہ آمیز لاکسی قدر اندازہ ہو سکے۔ رام بابو مسکینہ نے ”تاریخ ادب اردو“ میں لکھا ہے:

”دہلی چھوڑنے کے بعد وہ جہانگیر آباد آئے۔ جہاں نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ کی صحبت میں ان کے رنگ شاعری میں پختگی آئی۔ نواب صاحب کی صحبت ان کی شعر گوئی کی محرک ہوئی تھی، اور یہیں انھوں نے اپنا رنگ بدلا اور مقصد شاعری کو بھی تبدیل کیا۔ اب ان کو پرانے رنگ کی فضول باتیں اور بے لطف مبالغے پسند نہیں آتے تھے۔ کسی چیز کا من و عن بیان سیدھے سادے الفاظ میں، جس میں حقیقی جذبات کا بھی کچھ شمول ہو، اب ان کو مرغوب ہونے لگا۔“

عبدالقادر سرحدی اپنی کتاب ”عبدیداردو شاعری“ میں لکھتے ہیں:

”شیفتہ بڑے پاکیزہ مزاج اور سنجیدہ مذاق شاعر تھے۔ ان کی تنقیدی قوت بڑی زبردست تھی۔ وہ قدیم طرز کی شاعری کو ناپسند کرتے تھے۔ حقیقت میں یہی آٹھ سال کا زمانہ ہے جس میں حالی کا ادبی مذاق اور کردار بنا۔“

مولانا صلاح الدین احمد کی رائے ہے،

”اس میں قطعاً کلام نہیں کہ شیعہ اور عبدالقادر دونوں نے اپنے اپنے وقت اور اپنے اپنے حلقہ اثر میں زبان و ادب کا ایک شگفتہ اور اور ترقی پذیر ذوق پیدا کر رکھا، اسے فروغ دینے اور پھر اس فروغ سے بیش قیمت نتائج حاصل کرنے کی سعی بلیغ کی اور اپنے مشن میں اس حد تک کامیاب ہوئے کہ اردو کا دامن آج دنیا کے دو عظیم ترین شعراء کے گہرے سخن سے مالا مال ہے۔۔۔۔۔“ غور فرمائیے کہ حالی نے نظم اردو میں جو لافانی کارنامے سرانجام دیے وہ حالی کی طبع رسا کے باوصف کس کے اثر اور کس کی تربیت کے مرہون ہیں؟“ (دیباچہ دیوان شیعہ)۔

ڈاکٹر عبادت بریلوی نے ”جدید شاعری“ میں تحریر کیا ہے:

”غالب اور شیعہ کی صحبتوں نے ان کے سامنے شعر و شاعری کی صحیح اقدار کو پیش کیا تھا۔“

ڈاکٹر وحید قریشی نے مقدمہ شعر و شاعری (مطبوعہ مکتبہ جدید) میں اس خیال کا اظہار کیا ہے:

”زمانے کا رخ بدلنے والے نے دوسروں کی آنکھوں سے دیکھا۔ آنکھیں کبھی غالب کی تھیں، کبھی شیعہ کی، کبھی لارائیڈ کی، کبھی سرسید کی، مجتہد تو

۱۔ یعنی حالی کے جہانگیر آباد میں قیام کا عرصہ

۲۔ مراد ہے حالی اور اقبال۔

۳۔ یعنی شیعہ کی تربیت کے مرہون ہیں۔

غالب، شیفتہ اور سرسید تھے، حالی تو ان کے نقش قدم پر چلنے والے تھے۔“

فراق گورکھپوری ”اندازے“ میں رقم طراز ہیں:

”حالی کے تغزل پر براہ راست کسی کا اثر پڑ سکتا تھا اور پڑا تو شیفتہ کا۔“

یہ آراء محض ”مشت نمونہ از خردار“ کی حیثیت رکھتی ہیں ورنہ آل احمد سرور، اشتام حسین، مجنوں گورکھپوری وغیرہ نے بھی حالی پر لکھتے ہوئے کم و بیش انہی خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ”نقش حالی“ مرتبہ ناظر کا کردی، میں بھی ”حالی اور شیفتہ“ کے عنوان سے ایک نقاد نے انھیں خیالات کا اعادہ کیا ہے۔

اگر نقادوں کی ان باتوں کو مان لیا جائے تو دو نتیجے نکلتے ہیں۔ اول یہ کہ حالی کی غزل براہ راست شیفتہ کے اثرات کی حامل ہے دوسرے یہ کہ حالی کا نظام تنقید شیفتہ سے ماخوذ ہے۔ اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ بطور نقاد شیفتہ کا مقام کیا ہے، حالی کا نظام تنقید کس حد تک شیفتہ سے متاثر ہوا ہے اور حالی کی غزل شیفتہ سے کس حد تک متاثر ہوئی ہے؟

شیفتہ کی تنقیدی تصنیف ”تذکرہ گلشن بے خار“ ہے اور حالی کی تنقیدی تصانیف میں سب سے اہم ”مقدمہ شعرو شاعری“ ہے۔ شیفتہ کے تنقیدی نظام کا خاکہ پیش کرنا بہت مشکل ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے تذکرہ نگاروں کے پاس تنقید کی چند مخصوص اصطلاحیں تو ہیں مگر کوئی نظام تنقید نہیں ہے۔ اردو کے مشہور تذکروں کا سرسری مطالعہ بھی اس بات کو واضح کر دے گا کہ تذکرہ نگاروں کا مقصد کسی شاعر کی سیرت کا ہلکا سا خاکہ یا چند اشعار کا انتخاب پیش کرنا ہے۔ بعض اوقات کسی شاعر کے مرتبے کا تعین بھی کیا جاتا ہے مگر بڑے سرسری انداز سے۔

اکثر اس رائے کے اظہار میں شاعر کے تخلص کی رعایت ملحوظ رہتی ہے، یعنی سوز

اور آتش کے کلام میں گرمی کا ذکر کیا جاتا ہے اور درد کے کلام میں درد مندی دکھائی جاتی ہے۔ کبھی کبھی یہ رعایتیں درست بھی ہوتی ہیں۔ مگر عموماً صنعت مراعات النظر کے غیر ضروری استعمال تک محدود ہوتی ہیں۔

بعض نقادوں نے تذکروں کی تنقید کو کھینچ تان کر جدید تنقید سے ملانے کی بڑی کوشش کی ہے مگر یہ نکات بعد الوقوع ہیں۔ تذکروں کے انتخاب اشعار سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ تذکرہ نگاروں کا معیار تنقید لفظی ہے۔ میر نے اپنے تذکرے نکات الشعراء میں اپنے ایک معاصر میر سجاد کا مندرجہ ذیل شعر منتخب کیا ہے :

عشق کی ناؤ پار کیا ہو دے جیوں یہ کشتی تری تو بس ڈوبی
اور اس کے بعد لکھا ہے کہ یہ شعر اتنا اچھا ہے کہ سو جگہ لکھنے کو جی چاہتا ہے۔ شاید میر صاحب پار ہونا، ڈوبنا، تیرنا وغیرہ ایسی لفظی رعایتوں کی وجہ سے اسے پسند کرتے ہوں گے۔

میر نے نکات الشعراء میں اپنے اشعار کا جو انتخاب کیا ہے، اگر محض اسی سے میر کا مقام متعین کیا جائے تو وہ قائم چاند پوری کے درجے کے شاعر رہ جائے ہیں۔ میر ایہ مطلب ہرگز نہیں کہ تذکرہ نگاروں کو کوئی نظام تنقید پیش کرنا چاہیے تھا۔ اس زمانے میں اس بات کی توقع اس وجہ سے نامناسب ہے کہ ہمارے تذکرے براہ راست فارسی سے متاثر ہیں، اور فارسی کے تذکروں کا معیار بھی ان سے بہت زیادہ بلند نہیں ہے۔ کمنا صرف یہ ہے کہ تذکرے محض چند اصطلاح کو کسی نہ کسی شکل میں پیش کرتے ہیں۔

یہ صورت حالات انگریزی تنقید کے اثرات سے پہلے تک قائم رہی تھی۔ کی تعلیم و تربیت انگریزی اثرات سے پہلے کی فضا میں ہوئی۔ اس وقت بھی اگرچہ

دہلی پر عملی طور سے انگریز حکمران ہو چکے تھے اور دہلی کا لچ کھل چکا تھا بلکہ ابھی تک برطانوی نظام تعلیم نہ صرف رائج تھا بلکہ لوگ اسے نئے نظام کے مقابلے میں ترجیح دیتے تھے۔ اس کے برعکس حالی نے بے قاعدہ تعلیم تو ۱۸۵۷ء سے پہلے حاصل کی مگر انھیں پختہ عمر اس زمانے میں بسر کرنی پڑی جب مغلوں کا براہِ نام تسلط بھی ختم ہو چکا تھا اور انگریزی تہذیب و تمدن کے اثرات تیزی سے پھیل رہے تھے۔ ہندوستان کے باشندے انگریزی تعلیم و تہذیب کی طرف مائل ہو رہے تھے اور مسلمان علی گڑھ کالج سے تعلیم حاصل کر کے بقول اکبر:

”بی۔ اے کیا، نوکر ہوئے، پیش علی اور مر گئے“

کے مراحل سے گزر رہے تھے۔ گویا گلشن بے خار اور مقدمہ شہر و شاعری دو مختلف ادوار میں کھلے گئے۔

گلشن بے خار ۱۸۴۲ء میں اور مقدمہ شہر و شاعری ۱۸۹۳ء میں مکمل ہوا۔ دونوں کتابوں کے سن تصنیف میں تقریباً ساٹھ برس کا طویل عرصہ حائل ہے۔ اور یہ ساٹھ برس ایسے ہیں جن میں ہندوستان کے طریقہ تعلیم، معاشرت اور خیالات میں انقلابی تبدیلیاں آئیں۔ ان حالات میں کوئی تعجب کی بات نہیں اگر حالی نے مکمل نظام تعلیم پیش کیا اور شیفتہ محض چند اصطلاحوں کے استعمال تک محدود رہے۔ تعجب ان لوگوں پر ہے جو شیفتہ کو حالی کا پیش رو قرار دیتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ حالی مقلد ہیں اور شیفتہ مجتہد۔

شیفتہ کی تنقیدی صلاحیتوں کے بارے میں ہمارے لکھنے والوں نے بہت غلو کیا ہے اور اسے اعلیٰ درجے کا سخن فہم، نقاد اور محقق ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ صرف ایک رائے نمونے کے طور پر پیش کی جاتی ہے جو ایسی تمام آراء کی نمائندگی کرتی ہے:

”گلشن بے خار کے مطالعے سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ یہ تذکرہ حقیقت میں اردو شاعری کا پہلا تنقیدی تذکرہ ہے۔ اس سے پہلے جو تذکرے لکھے گئے ان میں غیر متناسب تعریفی اور تنقیدی جملوں کا استعمال بڑی فراخ دلی سے کیا گیا ہے۔ شیفتہ کے یہاں اس قسم کی تعریف و تمجید بہت کم ملتی ہے۔ بلکہ اس کے برخلاف ایسے نیچے تلے فقرے اور الفاظ جا بجا نظر آتے ہیں جو شاعر ذہن کی سخنورانہ کیفیتوں کو بڑی صفائی سے سامنے لے آتے ہیں۔ گلشن بے خار اس نقیب، پاسداری اور جذباتیت سے قطعاً معرا ہے جو اس کے پیش رو تذکرہ نگاروں کی خصوصیت مشترک تھی۔“

(دیباچہ، دیوان شیفتہ۔ مولانا صلاح الدین احمد)

اس عبارت میں بہت سے دعوے بے دلیل ہیں۔ مثلاً یہ کہ شیفتہ کا تذکرہ پہلا معیاری تذکرہ ہے۔ حالانکہ نکات الشعراء (میر، گلزار ابراہیم، علی ابراہیم) گلشن مہند (علی لطف)، مجموعہ نغز (قدرت اللہ قاسم)، وغیرہ شیفتہ کے تذکرے سے قدیم بھی ہیں اور نسبتاً بہتر بھی۔ پھر جتنے نقیب، پاسداری اور جذباتیت کا مظاہرہ گلشن بے خار میں ہے شاید کسی اور قدیم یا جدید تذکرے میں نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تذکرہ گلستان بے خزاں کے مصنف قطب الدین باطن نے لکھا ہے کہ، ”سوائے اپنے گروہ کے چند آدمیوں کے شیفتہ نے کسی کی تعریف نہیں کی۔“ گلشن بے خار میں چھ سو پچھتر شاعروں کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ ان میں چھ سو ایسے ہیں جن کے بارے میں کوئی تنقیدی رائے نہیں دی گئی۔ باقی ماندہ شاعروں کے بارے میں صرف یہ کہا گیا ہے۔ از مشاہیر، از مشاہیر اہل سخن، از مشاہیر شعراء، از شعرائے نامی نیکو گفتے، وغیرہ وغیرہ۔

ظاہر ہے کہ اسے تنقید نہیں کہہ سکتے۔ متقدمین کے بارے میں جو تنقیدی
آراء تحریر کی گئی ہیں وہ بیشتر قدیم تذکروں سے لی گئی ہیں اور سپرنگر نے تو یہاں تک
کہہ دیا ہے کہ یہ تذکرہ بہت حد تک مجموعہ نغز سے ماخوذ ہے۔ باقی رہیں شیفتہ کی
ذاتی آراء ان میں سے چند ایک یہ ہیں :

سوز : ”کلامش از مادۂ مستقیمہ برکراں۔“

نظر : ”اشعار بپیار و داد کہ بر زبان سوقین جاری است و نظر کاں ابیات
و راعدا و شعرا نشاید شمر و۔“

انشا : ”بیچ صنف را بطریقہ و اسخ، شعرا نگفتہ۔“

جرات : ”چوں از اصول و قوانین این فن بہرہ نداشتہ، نغمہ ہائے خارج از بانگ
ی سرود و آوازہ اش کہ چوں طبل دور تر رفتہ از آگست کہ پذیرائے خاطر
و گوارائے طبع او باش و الواطحرف می زدہ۔“

یہ حسن کی بظاہر تعریف کی ہے مگر دراصل جو طبع ہے :

”مثنوی نیکو میگفتہ۔ مثنوی سحرالبیان کہ مشہور بہ بدرمیراست شہرت

تمام دارد و قطع نظر از پانغزہ ہائے شاعری بہ محاورہ عوام بدگفتہ۔“

میراثہ : ”مثنوی ایشان شہرت تمام دارد کہ بنای آن بر محاورہ عوام است و

ازیں جہت مرغوب عوام (یعنی صاحب ذوق اسے پسند نہیں کرتے)۔

آتش : ”عردمان آن دیار آتش و ناسخ را کہ از اساتذہ مسلم آگاہست قریب

ہم انکارند و ہر دور و را ہم وزن شمارند و قیاسیت این تحقیق لا یغنی اعلیٰ من لم

حظ من النعم۔“ (یعنی جس شخص کے پاس ذرا سی بھی عقل ہے وہ اس

تحقیق کی قیاسیت کو سمجھ سکتا ہے)۔

یہاں یہ واضح نہیں ہوا کہ جس شخص کے پاس ذرا سی بھی عقل ہے وہ ناسخ اور آتش میں

کسے بہتر قرار دے گا، مگر جہاں ناسخ کا حال لکھا ہے وہاں اس کی تعریف میں بے حد مبالغے سے کام لیا ہے،

”نیم چین طبع، نکمت ریز و شمیم گل فکرش و لاؤیز، طائر بلند پر واز غورش جز
بشاخ سدرہ آشیاں ناز و مرغ تیز بال خیالش جز بام فلک جلوہ نیندازد
والا مایہ، عالی پایہ، بلند اندیشہ، نازک خیال است و در تلاش مضمون
تازہ و معنی سیراب ہے مثل و مثال از اقسام سخنوری بغزل مائے وغیر از
غزل در رباعیات۔“

مطلب یہ ہوا کہ جس شخص کے پاس ذرا سی بھی عقل ہے وہ ناسخ کو آتش کے مقابلے
میں کہیں بلند پایہ قرار دے گا۔ سوز کے کلام کو راہ راست سے ہٹا ہوا قرار دینا، نظیر کو
شاعر نہ بھنا، انشاء کی کسی تخلیق کو معیاری قرار نہ دینا، جبرأت کے اشعار کو کمال باہر بتانا،
میر حسن کی مثنوی کو شاعری کی نثر نشوں سے قطع نظر عوامی محاورے کے مطابق اچھا قرار
دینا، میر اثر کی مثنوی کو محض عوام پسند کننا، ناسخ کو آتش پر ترجیح دینا اور اسی طرح کی
دوسری باتیں اس خیال کو بچھڑا کر دیتی ہیں کہ شیعہ کا تذکرہ اکثر قدیم تذکرہوں کے مقابلے
میں غیر معیاری ہے اور اس کا تنقیدی معیار ناقابل تقسیم ہے۔

اب تنقید شعر کے بارے میں شیعہ کے بعض خیالات پیش کیے جاتے ہیں جن
سے اندازہ ہو گا کہ اس کے ہاں کوئی نظام تنقید موجود ہے یا نہیں اور ان تنقیدی
خیالات کا کیا اہمیت ہے؟ نیز حالی کے تنقیدی خیالات سے وہ کس حد تک مختلف
ہیں۔ گلشن بے خار کے دیباچے میں شیعہ نے لکھا ہے،

”و اما ریختہ را کہ محقر تر شمر دی و این زبان را دون گان بردی، اندانی کہ غرض
از معانی است پس معنی تازہ بر لفظ طلاقت فرزا کہ بہتہ شود، ستودنی
است و بگویش دل و جان ستودنی۔“

”غرض از معنیست“ سے ہمارے نقاد بہت خوش ہوں گے کہ اس دور میں جب لفظی معیاروں کا سکہ چلتا تھا شیفتہ نے شاعری کے لیے معانی کو معیار قرار دیا۔ مگر حقیقت کسی قدر مختلف ہے۔ گلشن بے خار کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ”غرض از معنیست“ سے مراد وہی کچھ ہے جسے دوسرے لفظوں میں معنی آفرینی یا خیال آفرینی کہا جاتا ہے۔ یعنی کسی مشہور اور عام مضمون سے عجیب عجیب تخیلی اور غیر حقیقی باتیں پیدا کرنا۔ یہ خصوصیت اردو میں کہیں کہیں غالب کے ہاں اور اکثر جگہ ناسخ کے اشعار میں موجود ہے اور اردو میں فارسی سے غنی، صائب، طاب، بیدل، شوکت، امیر وغیرہ کے ذریعے آئی ہے۔ ایک تو ناسخ کے بارے میں شیفتہ نے جو کچھ لکھا ہے اس سے میری بات کی تائید ہوتی ہے۔ دوسرے ناسخ کے یہاں جو معنایں تازہ موجود ہیں، وہ خیال آفرینی ہی کی ذیل میں آتے ہیں :

عاشق نہیں ہے کوئی درگوش یار کا
عالم ہے غرق ایک ہی موتی کی آب میں

بام پر ننگے نہ آؤ تم شبِ مہتاب میں
چاندنی پڑ جائے گی میلا بدن ہو جائے گا

بالے کے تارے ہیں موتی روئے تاباں مہتاب
تیرے آنکھ سے ابھی بامِ آسمان ہو جائے گا

وسے ڈپٹا تو اپنا مل کا
ناتواں ہوں کفن بھی ہو ہلکا !

آتش لگ سے آنکھ سینکتے ہیں
کیا زمستان میں کام منتقل کا

جو میٹھی میٹھی نظروں سے وہ دیکھے
کہوں آنکھوں کو میں با دایم شیریں

شاخ آہو ہیں بھوس آنکھیں ہیں چشم آہو
مشک نافہ تھا کوئی ناف میں گر تل ہوتا

ان اشعار میں نئے معنائیں تو شاید موجود ہیں مگر کوئی صاحب ذوق انھیں اچھے
اشعار کہنے کے لیے تیار نہیں ہو گا۔ ظاہر ہے کہ شیفتہ کا یہ معیار ہرگز قابل التفات
نہیں۔ اس کے علاوہ شیفتہ نے بعض شعروں میں بھی تنقیدی خیالات بھی ظاہر
کیے ہیں:

یہ بات تو غلط ہے کہ دیوان شیفتہ
ہے نسخہ معارف و مجموعہ کمالات
لیکن مبالغہ تو ہے البتہ اس میں کم
ہاں ذکر خدو خال اگر ہے تو خال خال

وہ طرز فکر ہم کو خوش آتی ہے شیفتہ
معنی شگفتہ، لفظ خوش، انداز صاف ہو

شیفتہ سادہ بیانی نے ہمیں چکایا
ورنہ صفت میں بہت لوگ ہیں بہتر ہم سے

نرالی سب سے ہے اپنی روش اے شیفۃ لیکن
کبھی دل میں جو اے شیوہ مانے میر بھرتی ہے

شیفۃ کیسے ہی معنی ہوں مگر نا مقبول
اگر اسلوب عبارت میں متانت کم ہو

ان اشعار سے اندازہ ہوتا ہے کہ سادگی، شگفتگی، صفائی، متانت، مبالغے کی کمی وغیرہ ان کے نزدیک اچھے شعر کی بنیادی خصوصیات ہیں۔ مگر یا تو یہ اشعار مقطع برائے مقطع کی حیثیت رکھتے ہیں یا شیفۃ قول و فعل میں مطابقت کو ضروری خیال نہیں کرتے ورنہ ان کا تمام دیوان مبالغے سے بھرا ہوا نہ ہوتا۔ شیفۃ کے دیوان کا تجزیہ کیا جائے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ رنگ و ناخ کے اشعار آدھے سے زیادہ ہیں، اس کے بعد رنگ و من کے اشعار ہیں، خصوصاً مومن کے اس رنگ کا تتبع کرنے کی کوشش کی گئی ہے جس میں تخیل بغیر کسی جذبے اور تجربے کے، شعر کی بنیاد بنا ہے۔ ایسے اشعار بہت کم ہیں جن کا انداز حالی کی غزلیات سے ملتا جلتا ہے۔ مقطعوں سے کسی شاعر کا نظریہ شعر اخذ کرنا ویسے بھی غلط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک مقطع میں کسی گئی بات عموماً صرف اسی غزل کے بارے میں ہوتی ہے یعنی کسی شاعر نے اگر کوئی غزل عہدِ سادہ کی ہے تو مقطع میں سادگی کی تعریف کرے گا، اگر غزل پیچیدہ ہے تو مقطع میں مشکل پسندی کو ترجیح دی جائے گی۔ اس کی مثالیں شیفۃ کے ہاں بھی موجود ہیں۔ جہاں اور درج کیے گئے شوروں میں سادگی کی تعریف کی گئی ہے، ذیل کے شوروں میں دقیق انداز کی تحسین ہے:

حسرتی گر روشی خواجہ نظیری داری

معنی دور طلب کن سخن دور بیار

بجز شناختن قسم ناقص و کامل
دگرچہ سود بود حسرتی ز شعر دقیق

یہ وجہ ہے کہ ایسی آراء کو وقتی جذبے سے زیادہ وقعت نہیں دی جاسکتی خصوصاً جب ان میں تضاد موجود ہو۔

شیفۃ کے برعکس حالی نے پورا تنقیدی نظام پیش کیا ہے۔ مقدمے کے عنوانات کی فہرست دیکھنے سے اسی امر کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ میں یہاں حالی کے نظام تنقید کا مکمل خاکہ پیش نہیں کروں گا۔ صرف شیفۃ کی تنقید سے مقابلے کی خاطر اس حصے کو سامنے رکھوں گا جس میں اچھے شاعر کی شرائط بیان کی گئی ہیں، اور اچھے شعر کی پہچان بتائی گئی ہے۔ حال کے نزدیک اچھے شاعر کے لیے صرف موزوں طبع ہونا کافی نہیں۔ شاعری محض کلام موزوں نہیں ہے، یہ وزن اور قافیے سے بے نیاز رہ کر بھی وجود میں آسکتی ہے۔ شاعر کا تخیل بلند اور مطالعہ وسیع ہوتا ہے۔ اپنے خیالات کو بطریق احسن پیش کرنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ وسیع اور ذخیرۃ الفاظ پر تصرف رکھتا ہو۔ اگر شیفۃ سے یہ کہا جاتا کہ شاعری وزن اور قافیے کے بغیر بھی وجود میں آسکتی ہے تو وہ اس بات کو کبھی قبول نہ کرتے۔

اچھے شعر کے لیے حالی نے سادگی، اصلیت اور جوش کی خصوصیات کو ضروری قرار دیا ہے۔ ان خصوصیات کی صحت پر اصرار نہیں مگر اصلیت اور جوش سے شیفۃ بے خبر ہیں۔ سادگی کی حد تک بظاہر دونوں میں اتفاق رائے ہے مگر غور کرنے سے یہاں بھی اختلافات ظاہر ہو جاتے ہیں۔ شیفۃ سادگی کے ساتھ اشرافی زبان کترنج لگاتے ہیں۔ یعنی عام بول چال کی زبان ان کے نزدیک ہرگز لائق اعتناء نہیں۔ یہاں تک کہ مشنریوں میں جہاں مکالمات میں بول چال کی زبان کا ہونا خوبی سمجھی جاتی ہے۔

شیفتہ کے لیے ناقابل قبول ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انھیں مثنوی بحر البیان، خواب و خیال اور نظیر، اشار اور جرات کی شاعری ناپسند ہے۔ اس کے برخلاف حالی نے مقدمے میں بحر البیان کی بول چال کی زبان کی تعریف کی ہے۔ ”مضامین حالی“ میں گنوا ری زبان میں کھنے والے ایک شاعر و لیر کو ذیل کے الفاظ میں داد دی ہے:

”جو مضمون ایک گنوا ری زبان میں ادا کیا جائے، اس کا پیرایہ بیان لمبی گنواروں کے محدود خیالات کی حد سے متجاوز نہ ہو، کیونکہ فصاحت و حقیقت اس کے سوا کوئی اور چیز نہیں ہے۔ اس دیوان میں یہی چیز ہے جو دلیر کے اصلی اور قدرتی شاعر ہونے پر با آواز بلند گواہی دیتی ہے۔“

شیفتہ نے عوامی زبان کو ناپسند کیا ہے۔ گنوا ری زبان تو اس سے چار قدم آگے ہی ہے۔ اس بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک معمولی عائلت کی وجہ سے یہ کتنا مایوس ہے کہ شیفتہ مجتہد ہیں اور حالی مقلد۔

باقی رہا شیفتہ کا مذاق شعر۔ گلشن بے عار کے انتخاب اشعار سے صاف ظاہر ہے کہ جہاں ان پر اور بہت سے شعرا کے معمولی اثرات ہیں، وہاں ناسخ اور مومن کے رنگ بہت گہرے ہیں۔ جو اشعار منتخب کیے گئے ہیں ان میں ناسخ کی خیال آفرینی اور مومن کی معاملہ بندی کی حدائے بازگشت ہے مگر ان میں قائم، اثر، سودا، درو، مصحفی، میر حسن، غالب، آتش وغیرہ کے دوا دین کا ایسا انتخاب پیش کیا جاتا جس سے ان کی انفرادیت نمایاں ہوتی تو یہ ناسخ اور مومن سے بہت مختلف ہوتا۔ مگر شیفتہ نے محض ”ناحمیت“ اور ”مومینیت“ کو قابل التفات سمجھا ہے۔ مثلاً غالب کے اچھے شعر چھوڑ دیے ہیں ادبیہ شعر منتخب کیے ہیں:

دریائے معاصی تنک آبی سے ہوا خشک

میرا سر دامن لمبی الہی تر نہیں ہوا تھا

کافی ہے نشانی ترے پھلے کی نہ دینا
خالی مجھے دکھلا کے بوقت سفر انگشت

وہ آ رہا ہے مرے ہمسائے میں تو سائے سے
فدا ہوئے درو دیوار پر درو دیوار

دھول دھپا اس سراپا ناز کا شیوہ نہیں
ہم ہی کر بیٹھے تھے غالب پیش دستی ایک دن

ایک جا حروف و ناکھا تھا وہ بھی مٹ گیا
ظاہر اکافذ ترے خط کا غلط بردار ہے

کیا خوب تم نے غیر کو بوسہ نہیں دیا
بس چپ رہو، ہمارے بھی منہ میں زبان ہے

مرتے مرتے دیکھنے کی آرزو رہ جائے گی
وائے ناکامی کہ اسی کا فر کا خیر تیز ہے

لے یہ بھی مد نظر ہے کہ اس شعر کے بارے میں ذوق کی رائے بہت اچھی تھی، اسے بار
بار پڑھتے تھے اور کہتے تھے کہ غالب کو اپنے آپ سے اشتیاق کی خود بھی خبر نہیں ہوتی۔

کیا کوئی صاحب ذوق کہہ سکتا ہے کہ ان اشعار میں غالب واقعی جلوہ گر ہے۔ یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہ اشعار اچھے زمانے میں اچھے تھے۔ مومن، سودا، ذوق کے انتخاب میں بھی ایسے اشعار کی بھرمار ہے:

یہ ناتواں ہوں کہ ہوں اور نظر نہیں آتا
مرا بھی حال ہوا تری ہی کمر کا سا

(مومن)

تصور میں ترے، کمیو صبا اس لا ابالی سے
گلے لگ لگ میں رویا مات تصویر نہالی سے

(سودا)

پھرتا ہے سیل حوادث سے کوئی مردوں کا منہ
شیر سیدھا تیرا ہے وقت رفتن آب میں

(ذوق)

اب بھی گریہ سے مجھے فرصت نہیں فوارہ دار
لگا کر میں ڈوبا کھڑا ہوں تاکہ دل آب میں

(ذوق)

کمان تک کہوں ساقی کہ لا شراب تو دے
نہ دے تو جام ڈبو کر کوئی کباب تو دے

(ذوق)

اسی باعث سے دایہ طفل کو افیون دیتی ہے
کہ تا ہو جائے لذت آشنا تھی دوران سے

(ذوق)

لکھیں اسے خط میں کہ سقم اٹھ نہیں سکتا
پر ضعف سے ہاتھوں میں قلم اٹھ نہیں سکتا

(ذوق)

اپنا انتخاب بھی اشار بالا کے انداز سے مختلف نہیں۔ بالعموم وہی اشار چنے
ہیں جو ناسخ اور مومن کے رنگ میں ہیں۔ مثلاً :

لکھتا ہوں زبں آرزوئے قتل میں نامے
ہیں میرے کبوتر بھی ترے تیر کے مشتاق

از بسکہ دیکھ جلوہ ترا جل گئی ہمار
شعلے اٹھے زمین چین سے بجائے گل

دیکھ کر خیم غضب کو اس کی دہلیز سے رد دیا
چاہیے پانی مالینا شراب تیز کو

ان مثالوں سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ شیعہ کا ذوق سخن اپنے عام عزم
سے بہتر نہیں تھا ان کے بعض ایسے ہم عصر اہل حق کا مذاق شعرواتی نہیں تھا، ان سے بہتر
آراء کا اظہار بھی کرتے تھے۔ غالب کی وہ دہلیز ہی ذہن میں رکھے جس میں انھوں نے
ناسخ کے مقابلے میں آتش کے ماں زیادہ تیز نشتر کی موجودگی کا اعتراف کیا ہے

لے اس غزل کا اچھا شعر چھوڑ دیا ہے :

آگ ہے میدائے جوش ناقہ سیلی پر حیف کہ مجھوں کا قدم اٹھ نہیں سکتا

اس کے برعکس شیفۃ نے ناسخ کو ترجیح دی ہے۔

جن لوگوں نے حالی کی کتابوں کا سرسری نظر سے بھی مطالعہ کیا ہے وہ جانتے ہیں کہ حالی کا مذاق شعر شیفۃ سے یکسر مختلف تھا۔ اس کی وجہ بیان کی جا چکی ہے۔ یعنی یہ کہ شیفۃ کی ذہنی تربیت پر اس نے ماحول میں ہوئی۔ چنانچہ انھوں نے روایتی مذاق شعر کو اپنایا۔ حالی اس دور میں پہلے بڑھے جس میں اجتماعیت کا شعور پیدا ہو رہا تھا۔ حالی اور شیفۃ کے مرزا جوں کے درمیان فذر کی دیوار حائل ہے۔ فذر کے وقت حالی کی عمر صرف بیس سال کی تھی۔ یہ کوئی ایسی پختہ عمر نہیں ہے۔ فذر کے بعد جو بعض اجتماعی تحریکیں شروع ہوئیں انھوں نے حالی کے پرانے مذاق شاعری کو بالکل بدل دیا۔ حالی کی تمام کتابیں شیفۃ کی وفات کے بہت بعد شائع ہوئیں۔ جب انجمن پنجاب کی نظم گوئی کی تحریک اور سرسید کی اصلاحی تحریک نے ان کے قدیم طرز کے ایشیائی مذاق کو بہت حد تک بدل دیا تھا۔ خود کہتے ہیں :

”نواب شیفۃ کی وفات کے بعد پنجاب بکڑ پوس ایک اسامی مجھ کو مل گئی جس میں مجھے یہ کام کرنا پڑتا تھا کہ جو ترجمے انگریزی سے اردو میں ہوتے تھے ان کی عبارت درست کرنے کو مجھے ملتی تھی۔ تقریباً چار برس میں نے یہ کام لاہور میں رہ کر کیا۔ اس سے انگریزی لٹریچر کے ساتھ فی الجملہ مناسبت پیدا ہو گئی اور نامعلوم طور پر آہستہ آہستہ مشرقی لٹریچر اور خاص کر عام فارسی لٹریچر کی وقعت دل سے کم ہونے لگی۔“

شیفۃ نے اپنے تذکرے میں ذوق، شہ، نصیر، ناسخ، زند، امانت وغیرہ کی تعریف کی ہے جب کہ حالی نے ان کے بارے میں کوئی کلمہ خیر نہیں کہا بلکہ جہاں موقع ملے چلیاں لی ہیں، اور بڑے شعروں کی مثالیں بالعموم انھیں کے کلام سے اخذ کی ہیں، اور تو اور انھوں نے اپنے استاد غالب کے بھی ان اشعار کو اچھا قرار

نہیں دیا جو ناسخ کے رنگ میں ہیں۔ مثلاً:

عرض کیجے جو ہر اندیشہ کی گرمی کہاں
کچھ خیال آیا تھا دشت کا کہ محسوس اہل گیا

حالی کی رائے کے مطابق اس شعر میں اصلیت ہے نہ جوش اور
اصلیت و جوش کی خصوصیات کے بغیر سادگی ان کے نزدیک بے کار ہے۔
حالی نے مقدمے میں بعض جگہ شیفہ کے منتخب اشعار کی تنقیدیں بھی کی ہیں مثلاً
ذوق کے یہ اشعار گلشن بے خار میں درج ہیں :

کیا جانے اسے دہم ہے کیا میری طرف سے
جو خواب میں بھی رات کو تنہا نہیں آتا
ہم رونے پہ آجائیں تو دریا ہی بہا دیں
خونم کی طرح سے ہیں رونا نہیں آتا

مگر حالی نے مقدمے میں انھیں برے اشعار کے ماتحت تحریر کیا ہے۔
اب یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ حالی کی غزلیات پر بھی شیفہ کا کچھ اثر
ہوا ہے یا نہیں؟ حالی نے دیا چڑ دیوان حالی میں لکھا ہے پرانا کلام
جتنا ضائع ہونے کے بعد بچ رہا ہے وہ اس مجموعے میں شامل ہے
معلوم ہوتا ہے کہ شیفہ سے متاثر ہو کر کمی جانے والی غزلیں حالی نے قصداً
ضائع کر دی تھیں۔ کیونکہ دیوان کی اشاعت کے وقت ان کا مذاق سخن بدل
چکا تھا۔ اب بھی حالی کی قدیم غزلیات میں رنگ و مومن کے کچھ اشعار موجود ہیں
مگر ایک شعر بھی ایسا نہیں ملتا جس پر ناسخ کی پرچھائیں بھی پڑی ہو، حالانکہ دیوان
شیفہ میں ماتحت کی بھر مار ہے۔

عاشق ہوئے بھی ہم تو عجب شخص کے ہوئے

گو تیرے تشنہ کام کو دے صخرہ فرتے دم
پانی ہو خشک چشمہ آب حیات کا

دل مدچاک میں ہے کاکلی شکلیں کا خیال
کہ مجھے گریہ جو آیا تو مٹا دیا !

عید کے دن ذبح کرنا اور بھی اچھا ہوا
حلقہ اسلام میں وہ شروع داخل ہو گیا

باخوف تردد کہا جاسکتا ہے کہ حالی کی قدیم غزلوں یا جدید غزلوں میں اس
زنگ کا ایک شعر بھی موجود نہیں۔ یہ وہی خیال آفرین یا معنی آفرین ہے جس کی
شیعہ از حد تعریف کر چکے ہیں۔

اس تمام بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حالی کی تنقید پر شیعہ کے تنقیدی خیالات
لا کوئی اثر نہیں۔ حالی کا مذاق شعر شیعہ سے بالکل مختلف ہے۔ شاعری میں قدیم
غزلیات کی حد تک شیعہ کا کچھ اثر ممکن ہے موجود ہو مگر بعد کے اشعار قدیم زنگ
مخفی سے مختلف خصوصیات رکھتے ہیں۔

آخر میں یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ حالی پر شیعہ کے اثرات کے سلسلے
میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس کی ابتدا خود حالی کے ایک نثری اقتباس اور ایک
شعرے ہوئی ہے۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ حالی نے ان میں جو کچھ کہا ہے بعد
میں اسے بہت بڑھا چڑھا کر پیش کیا گیا ہے۔

اپنی غصہ سی آپ بیٹی میں لکھتے ہیں :

”نواب صاحب جس درجے کے فارسی اور اردو کے شاعر تھے ان کی

بہ نسبت ان کا مذاق شاعری براتب بلند تر اور اعلیٰ تر واقع ہوا تھا
میرے دہاں جانے سے (یعنی جہانگیر آباد) ان کا پرانا شعر و سخن کا حقوق جو مدت
سے افسردہ ہو چلا تھا، تازہ ہو گیا اور ان کی صحبت میں میرا طبعی میلان
بھی جواب تک مکروہات کے سبب اچھی طرح ظاہر نہ ہونے پایا تھا، چک
اٹھا۔ اسی زمانے میں اردو اور فارسی کی اکثر غزلیں نواب صاحب مرحوم کے
ساتھ لکھنے کا اتفاق ہوا اور انھیں کے ساتھ میں جہانگیر آباد سے اپنا کلام
مرزا غالب کے پاس بھیجتا تھا مگر درحقیقت مرزا کے مشورہ و صلاح سے
مجھے چنداں فائدہ نہیں ہوا بلکہ جو کچھ فائدہ ہوا وہ نواب صاحب مرحوم
کی صحبت سے ہوا۔ وہ مبلنے کو ناپسند کرتے تھے اور حقائق و واقعات
کے بیان میں لطف پیدا کرنا اور سیدھی اور سچی باتوں کو محض حسن بیان سے
دلفریب بنانا، اسی کو مستہائے کمال سمجھتے تھے۔ چھوڑے اور بازی الفاظ
و محاورات اور عامیانه خیالات سے شیفتہ اور غالب دونوں مستغفر تھے۔

یہ بات مد نظر رہے کہ یہ تحریر شیفتہ کی وفات سے تقریباً پینتیس برس بعد لکھی گئی ہے
اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ حالی نے جو کچھ لکھا ہے اس میں صحت کتنی ہے اور حافظے کا
تصرف کتنا؟ ہو سکتا ہے کہ پینتیس برس میں حالی کو اثرات کا صحیح اندازہ نہ رہا ہو اور مرحوم
سے عقیدت کے مد نظر انھوں نے یہ بات کہہ دی ہو۔ اس اقتباس میں یہ تسلیم کیا گیا
کہ شیفتہ کی صحبت میں میرا طبعی میلان ظاہر ہوا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ انھیں زندگی میں
دفعہ کچھ مدت کے لیے سکھ کا ماسٹرنصیب ہوا۔ اس میں شیفتہ کے مذاق سخن کا کوئی
کمال نہیں۔

کشمیر کی سرگذشت

(۴)

مقبوضہ کشمیر میں

برطانوی ہفتہ وار "ٹائم اینڈ ٹائید" کا واقعہ نگار نام نہاد الحاق کے بعد کشمیر گیا اور اس نے بڑے افسوس سے یہ لکھا :-

سیاست دان کہتے ہیں کہ جب کشمیر میں امن بحال ہو جائے گا تو استصواب رائے عام کیا جائیگا جب ووٹ دینے والے افراد مر کھپ چکے ہوں گے، اپنے گھر بار سے باہر نکال دیئے گئے ہوں گے یا خوف کے مارے چپ ہوں گے؟

یہ ہے ان حالات کا ملخص جو نہرو کی فضائی فوج کے کشمیر پر نازل ہونے کے بعد رونما ہوئے۔ اور اس کے بعد بروئے کار آئے۔

لیکن ان کا آغاز تو پہلے ہی ہو چکا تھا جن لوگوں نے ان حالات کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے انھوں نے تقسیم سے پہلے کے حالات بھی قلمبند کیے ہیں۔ مثال کے طور پر تقسیم سے کتنی ہی مدت پہلے دنگرہ فوجیں مظفر آباد اور اس کے نواحی دیہات کے مسلم علاقوں میں متعین کی جا چکی تھیں۔ مئی ۱۹۴۷ء میں مسلمانوں سے ہتھیار چھین لیے گئے اور جو لوگ لائنس شدہ ہتھیاروں کو واپس نہ کریں ان کے لیے کڑی سزائیں مقرر کی گئیں۔ ۲۰ ستمبر کو اطلاع ملی کہ ڈپٹی کمشنر نے چپکے سے غیر مسلموں میں ہتھیار تقسیم کیے۔ پونچھ اور اکھنور کے مسلمانوں کو اگست ۱۹۴۷ء کے تیسرے ہفتے غیر مسلح کر دیا گیا۔ اس سلسلے میں پہلے غیر مسلموں سے بھی ہتھیار واپس لئے گئے

تاکہ شبہ نہ پیدا ہو لیکن بعد میں انھیں پھر چپکے سے ہتھیار دے دیئے گئے۔ وہ مسلمان باختر جو ریاستی فوج میں ذمہ دار عہدوں پر فائز تھے۔ ان کا تبادلہ شہری انتظامیہ میں کر دیا گیا اور شہری انتظامیہ کے بہت سے مسلم افسران کو جو کلیدی عہدوں پر متعین تھے، ہٹایا گیا۔ تمام اضلاع کے ڈپٹی کمشنروں اور ڈسٹرکٹ مجسٹریٹوں کی جگہ ہندو اور سکھ افسر مقرر کئے گئے۔ مسلح افواج کی تعداد ۵۶۰۰ سے ۱۲۰۰۰ تک بڑھا کر گنی کر دی گئی اور نئے ملازمین صرف غیر مسلم تھے۔ ہندوستانی قومی فوج کے سبکدوش جوانوں اور رانسٹریہ سیدوک سنگھ کے رضا کاروں کو مسلح افواج میں دھڑا دھڑا بھرتی کیا گیا۔ کتے ہیں یوں لگتا تھا۔ گویا کہ مسیح پیمانہ پر قتل و خون مسلمان عورتوں کے اغوار پورے کے پورے جہات کی آتش زنی وغیرہ سے کشمیری مسلمانوں کا قلع قمع کرنے کا منصوبہ بنایا گیا تھا۔ ایسے کتنے ہی چشم دید حالات قلمبند ہوئے ہیں کی صداقت پر شبہ نہیں کیا جاسکتا۔ ابھی میں برطانوی وقائع نگار بلکہ بعض بھارتی اخبارات مثلاً ”ٹائمز آف انڈیا“ کے نامہ نگار بھی تھے۔ بعد میں مسٹر نہرو جیسے بھارتی نیتوں نے پاکستان کے احتجاج کا جواب دیتے ہوئے ان واقعات کو تسلیم کیا۔ اگرچہ اس مقدار میں نہیں جتنی مقدار میں وہ رہنما ہوئے تھے۔ کشمیر میں ایک لاکھ سے زیادہ بھارتی سپاہی مستین تھے۔ علاوہ ازیں ایک ریاستی ملیشیا، بھارت کی مرکزی محفوظ پولیس اور ایک اور جماعت بھی تھی جو برعکس نہند نام زنگی کا فور کے مصداق ”امن بریگیڈ“ کے نام سے موسوم تھی۔

سیاسی سطح پر پہلے تو دھارا جہ نے ’الحاق‘ کے موقع پر شیخ عبداللہ کو جیل سے رہا کیا اور انھیں ہنگامی انتظامیہ کا سربراہ بنایا۔ ان کے ساتھ ہی ایک اور صاحب مسٹر مہر چند مہاجن کو (جو سرحدی کمیشن میں بھی کام کر چکے تھے) وزیر اعظم مقرر کیا۔ بعد میں مارچ ۱۹۴۸ء سے شیخ عبداللہ کو وزیر اعظم بنا دیا گیا۔ جب تک وہ بھارت اور دھارا جہ کی بھارت سے ’الحاق‘ کی پالیسی کے ساتھ ساتھ چلتے رہے محفوظ رہے۔ لیکن جب انھوں نے یہ ظاہر کیا کہ وہ حکومت کے رائے شماری کے وعدے کو واقعی قابل ایفا سمجھتے ہیں تو ان کو جلد ہی قابل ملامت گردان کر پھر جیل میں جھونک دیا گیا۔ وزیر اعظم کے منصب سے جیل میں قید کتنا آسان مرحلہ تھا! یہ اگست ۱۹۵۳ء کی بات

ہے شیخ عبداللہ نے اپنا مسلک بدلنے سے انکار کر دیا۔ اس لیے تب سے اب تک جیل ہی میں قید کی سختیاں جھیل رہے ہیں۔ سوائے رہائی کے دو مختصر وقفوں کے۔ ایک ۱۹۵۸ء میں صرف تین ماہ اور دوسرا حال ہی میں کوئی ایک سال کے لیے۔ ان کا قصور یہ ہے کہ وہ بڑی مضبوطی سے کشمیریوں کے حق خود ارادیت کے حامی ہیں۔

شیخ عبداللہ کے بعد بخشی غلام محمد وزارتِ عظمیٰ کی گدی پر براہِمان ہوئے وہ اپنے پیشرو کی بہ نسبت اپنا کام بہت جانتے تھے۔ وہ عوامی تحریک کو دبا سکتے تھے، وہ لائے شماری کے خلاف اور پاکستان کے مخالف تھے۔ انھوں نے دس سال یہ سلسلہ جاری رکھا۔ لیکن جب وہ بھی علیحدہ کر دیئے گئے۔ (کامراچ پلان کے تحت جس کا منشا یہ تھا کہ پُلانے سیاست دان نوجوانوں کے لیے رضا کارانہ طور پر جگہ خالی کر دیں۔ اور درحقیقت یہ ایک خاص پلان تھا جو صرف اس لیے تیار کیا گیا تھا کہ کانگریس ان جگہ دری سیاست دانوں سے گلو خلاصی کر لے جو کسی نہ کسی وجہ سے اس مقاصد کے لیے موزوں نہیں رہے تھے) تو بخشی غلام کو بھی بددیوانی اور دوسری بدعنوانیوں کے لیے مورد الزام ٹھہرایا گیا۔ شیخ عبداللہ نے خود بخشی کی حکومت (جو، یاد رہے، دس سال سے زیادہ عرصہ قائم رہی، غنڈوں، موقع پرستوں اور چوروں کی حکومت قرار دیا۔

بخشی کے بعد اس کا نامزدہ جانشین شمس الدین کچھن لاس صدرے پر فائز رہا۔ پھر اس کی جگہ جی۔ ایم صادق نے لے لی جو بھارتی مقاصد کے لیے زیادہ قابل اعتبار اور موثر شخص تھا۔ مقبوضہ کشمیر کی حکومت کے خلاف جذبہ کی وسعت اور شدت اس وقت ظاہر ہوئی، جب ۱۹۶۳ء کے آخری دنوں میں ”موتے مبارک“ کی چوری کا واقعہ ہوا۔ یہ مسلمانوں کے لیے بلاشبہ ایک نہایت المناک سانحہ تھا لیکن اگر ریاست کے حالات مختلف ہوتے تو اسے زیادہ صبر و سکون سے برداشت کیا جاتا۔ اس واقعہ پر تمام مقبوضہ کشمیر میں جو بلاسنی پھیلی اور جسے وہاں کی حکومت دنیا کی نظروں سے پوشیدہ رکھنے کے لیے کچھ دکر سکی۔ درحقیقت سالہا سال کے دبے ہوئے غم و غصہ اور لہرت کے اجتماعی مظاہرے کے سوا اور کچھ نہ تھی۔

شروع ہی سے یا تھوڑے ہی عرصے بعد معلوم ہوتا ہے، بھارت نے یہ فیصلہ کیا کہ ریاست کا اپنے ساتھ انتظامی، اقتصادی، عدالتی اور سیاسی حیثیت سے انضمام کر لیا جائے۔ اس کا خیال تھا یہ بات ریاست پر بھارت کی گرفت زیادہ مضبوط کر دے گی، ریاست کے عوام کو اس کی راہ پر لے آئے گی اور حق خود ارادگی کے استعمال کو، اگر اس کا موقع آ بھی جائے کم عذر شا بنادے گی۔

الحاق، نے بھارت کو تین امور پر اختیار عطا کیا تھا، امور خارجہ، دفاع اور مواصلات۔ یہ اکتوبر ۱۹۴۷ء کی بات تھی۔ ۱۹۴۹ء میں بھارتی مجلس دستور ساز نے ریاست کے نمائندگان کے لیے چار نشستیں محفوظ کرنے کا فیصلہ کیا۔ اگلے سال بھارتی حکومت اور اس کے نامزدہ کشمیری سربراہان کے مابین دیگر معاملات سے متعلق ضوابط کے اطلاق پر مذاکرات شروع ہوئے۔ جولائی ۱۹۵۲ء میں بعض نمایاں معاملات پر معاہدہ ہوا جو حسب ذیل امور پر مشتمل تھا:-
(۱) سربراہ ریاست کی سفارش ریاستی مقننہ کرے گی لیکن اس کی منظوری بھارتی صدر دے گا۔

(ب) بھارتی قومی جھنڈے کو کشمیر میں وہی حیثیت حاصل ہوگی جو اسے بھارت کے دیگر حصوں میں حاصل ہے۔

(ج) معافی یا سزائے موت بدلنے کا اختیار بھارتی صدر کو حاصل ہوگا۔

(د) بھارتی صدر کا ہنگامی حالت کے اعلان کرنے کا اختیار کشمیر پر بھی حاوی ہوگا۔

مئی ۱۹۵۲ء میں بھارتی صدر نے ایک حکم جاری کیا جس کی رو سے ریاستی حکومت اور ریاستی دستور ساز اسمبلی کی منظوری سے بھارتی دستور کا اطلاق کشمیر پر قرار پایا۔ عملاً بھارتی دستور کے وہ تمام ضوابط جن کا تعلق مرکز کے لیے محفوظ شدہ وضع قوانین کے اختیارات سے تھا بقدر کشمیر پر بھی عام ہوں گے۔ اس کیفیت یہ ہے کہ د

(۱) معمولی مستثنیات سے قطع نظر بھارت کے سپریم کورٹ کو کشمیر میں بھی وہی اختیارات ہوں گے، جو

انڈین یونین کے دیگر علاقوں میں حاصل ہیں اور دستور کی تشریح کے سلسلہ میں اس کا فیصلہ آخری وقتی ہوگا۔

(ب) مرکز اور کشمیر کے مابین مالی تعلقات وہی ہوں گے جو مرکز اور دیگر ریاستوں کے مابین ہیں اور ریاست کے فائدہ کردہ درآمدی محصولات منسوخ ہو جائیں گے۔

سلامتی کونسل اقوام متحدہ کے اس انتباہ کے باوجود کہ کشمیر کی دستور ساز اسمبلی کا مباح ہونا مسلم نہیں، اس نے اپنا کام جاری رکھا اور بالآخر ریاست کے لیے ایک آئین مرتب کیا۔ جس میں اسے بھارت کا اٹوٹ حصہ قرار دیا گیا تھا۔ اس طرح جنوری ۱۹۵۷ء میں دستور کی منظوری کے مطابق مقبوضہ کشمیر کا بھارت سے باقاعدہ انضمام شروع ہوا۔ حالانکہ بھارت کے نمائندوں نے سلامتی کونسل کو اس بارے میں پوری پوری ضمانت دی تھی۔ لوک سبھا نے ریاستوں کی تنظیم نو کا جو منصوبہ منظور کیا۔ اس کے مطابق مقبوضہ کشمیر کو بھارت کے شمالی منطقہ کا حصہ بنا دیا جو ہماچل پردیش کے نام سے موسوم ہے۔ اس منصوبے کے مطابق ہر منطقہ چند بھارتی ریاستوں پر مشتمل ہے جس کی اپنی ہی ایک کونسل ہے۔ اس کا روائی کے جلد ہی بعد پبلک سروس کمیشن اور کپٹول اور اوٹیر جنرل کے فرائض بھی مدغم کر دیئے گئے۔ ازاں بعد ۱۹۵۹ء میں بھارت کا مرکزی الیکشن کمیشن ریاست پر حاوی ہوا۔ کشمیر کا لائی کورٹ بھی بھارتی عدالت عالیہ میں شامل کیا گیا۔ اور کئی اور ضوابط بھی عمل میں آئے۔ ۱۹۶۳ء میں یہ فیصلہ بھی ہوا کہ دیگر بھارتی ریاستوں کی طرح صدر ریاست کو گورنر اور وزیر اعظم کو چیف منسٹر قرار دیا جائے گا۔

۱۹۶۴ء کے خاتمہ تک ہوم منسٹر، مسٹر نند لال ریاست کو بھارت میں مدغم کرنے کی تدابیر لایا ایک فہرست مرتب کی۔ انھوں نے کہا:-

(۱) ۱۹۶۳ء میں مقبوضہ کشمیر پر مرکزی قوانین کے اطلاق کی رفتار تیز کر دی گئی۔ اس طرح جن قوانین کا اطلاق ہوا وہ رفاہ مزدور، طبی خدمات، تجارت اور کاروبار،

اجناس کی پیداوار۔ رسد اور تقسیم قیمتوں پر کنٹرول وغیرہ سے تعلق رکھتے ہیں۔
(ب) بعض امور کی حد تک لوگ سبھا کو مقبوضہ کشمیر کے لیے وضع قوانین کا کلی اختیار ہوگا۔ اور بعض امور میں ریاستی اسمبلی کے ساتھ مشترکہ طور پر

(ج) حکومت نے فیصلہ کیا ہے کہ بھارتی دستور کی دفعات ۳۵۶ اور ۳۵۷ کا اطلاق کشمیر پر کرے جس سے ریاست میں مائینی نظام ناکام ہو جانے کی صورت میں اس پر بھارتی صدر کی حکومت کا اطلاق ممکن ہوگا اور لوگ سبھا کو اس صورت حال میں کشمیر کے لیے وضع قوانین کا اختیار ہوگا۔

ہندوستانی نیوز ایجنسی یو۔ این۔ آئی نے بھارت کے انضمام سے متعلق منصوبہ کا ملخص ان الفاظ میں پیش کیا ہے۔

”اعلیٰ ترین سطح پر مضبوط فیصلہ کیا گیا ہے کہ بھارتی آئین کی جملہ دفعات کو بتدریج تمام جموں و کشمیر پر عائد کیا جائے تاکہ اسے ملک کی دیگر عام ریاستوں کی سطح پر لایا جاسکے
دفعہ ۷۰ کو منسوخ نہیں کیا جا رہا۔ بلکہ اسے ریاست پر لوگ سبھا کا اختیار عادی کرنے کے لیے کام میں لایا جا رہا ہے۔ یونین کے اپنے امور مشترکہ امور کو بتدریج ریاست پر عادی کیا جائے گا۔“

سیاسی شعبہ میں بھی انضمام عمل میں آچکا ہے۔ نیشنل کانفرنس کی مجلس عاملہ نے جنوری ۱۹۴۵ء میں فیصلہ کیا کہ خود کو بھارت کی حکمران جماعت یعنی کانگریس میں مدغم کرے۔ چنانچہ کچھ دن بعد کانگریس کی مجلس عاملہ نے مقبوضہ کشمیر میں پریشاد کانگریس کمیٹی قائم کرنے کا فیصلہ کر دیا۔

ان تمام امور سے قطع نظر ایسی نیکیہ تدابیر کا سلسلہ بھی جاری ہے جیسے بھارت کے شہری ملازمین کا کشمیر میں روزانہ مزدوروں تعداد میں موازنہ کرنا۔ ان نئی تدابیر کی ۴ دسمبر ۱۹۴۳ء کو خبر دیتے ہوئے جو بھارتی حکومت اختیار کر رہی ہے۔ نیویارک ٹائمز نے اپنے نامہ نگار خصوصی

یہ بیان بعنوان جلی شائع کیا :-

”بھارت نے جغمدید پر اپنی گرفت مضبوط کر رکھا دی“

حالانکہ یہ پیرایہ اظہار کچھ نرم ہے۔

بھارتی وزیراعظم سر شاستری، اس طرح اس عمل کی تکمیل کر رہے تھے جس کا آغاز ان کے پیشرو نے کیا تھا۔ انھوں نے لوک سمجھائیں نہرو کی اس آواز کو دہرایا کہ کشمیر بھارت کا اٹوٹ حصہ ہے اور ان کی حکومت اسے نمایاں طور پر بھارت کا اٹوٹ حصہ بنانے کی ہر ممکن کوشش کر رہی ہے۔

اگر ہمارے عہد کی تاریخ سے کوئی سبق حاصل ہوتا ہے تو یہ کسی قوم پر کوئی بھی تشدد اتنا زیادہ نہیں ہو سکتا کہ یہ تقوٹے بہت عرصے میں رد عمل نہ پیدا کرے۔ ۸ اگست ۱۹۶۵ء کو عوام کی زندگی میں ایک اہم دن تھا۔ اس دن ایک نئے ریڈیو سٹیشن نے جس کا نام صدرائے کشمیر ہے مقبوضہ کشمیر ہی سے اعلان کیا کہ کشمیری عوام نے بھارتی حکمرانوں سے نجات حاصل کرنے کے لیے بھرپور جدوجہد کرنے کی خاطر ایک انقلابی کونسل قائم کی ہے۔

تب سے ہر روز مقبوضہ کشمیر میں حریت پسندوں کی بھارتی انوائج کے خلاف نئی نئی کامیابیاں لے کر خبریں موصول ہونے لگیں۔

”صدرائے کشمیر“ نے اپنے ادیس نشر یہ ہیں یہ اعلان کیا،

”آزادی کی جنگ شروع ہو چکی ہے۔ تمام کشمیریوں کو اپنی عزت و آبرو کے لیے فرد و واحد کی راٹھ کھڑا ہونا چاہیے۔“

اور حالات بھی اسی کے آئینہ دار تھے۔

جیسا کہ ۱۹۴۷ء کے آئینی دنوں میں ہوا تھا۔ اسی طرح اب بھی بھارت نے اپنے لوگوں کو بھارتی دنیا کو بھی یہ کہہ کر گمراہ کرنے کی کوشش کی کہ یہ پہلے عوامی بغاوت نہیں بلکہ پاکستانی آزادی کی شورش ہے۔ مقبوضہ کشمیر کو جب بھارت نے حریت پسندوں سے پاک کر دینے

کی کارروائیوں کو ناکام ہوتے دیکھا اور یہ بل جمل جہاد حریت کی شکل اختیار کر کے سب کشمیر پر چھا گئی تو بھارتی حکومت نے بدحواس ہو کر تصادم کا رخ بدل دینے کا فیصلہ کیا تاکہ اس طرح کشمیر کے بارے میں ہمیشہ کے لیے پاکستان کی زبان بند کر دی جائے۔

اس سے پہلے سنی میں بھارتی فوج نے آزاد کشمیر کی جانب کرگل سیکٹر میں کئی چوکیوں پر قبضہ کر لیا تھا۔ پاکستان نے اس پر اقوام متحدہ سے احتجاج کیا اور بھارتی فوج کو واپس ہٹنے پر مجبور کیا۔ جو اس عالمی ادارے کی مؤثر مداخلت کی ایک نادر مثال ہے۔ اس دفعہ بھی بھارت نے وہی پڑا ناو طیرہ اختیار کیا۔ اس نے ان چوکیوں پر دوبارہ قبضہ کر لیا اور پھر اڑی پونچھ کے علاقے کی طرف قدم بڑھائے۔ اس پر آزاد کشمیر کی افواج نے پاکستان کی افواج کی مدد سے حفاظت خود اختیاری میں جوابی حملہ کیا۔

بھارت کو اس زبردست جوابی حملہ کی توقع نہ تھی۔ بھارت کے وزیر و خلع نے بعدہ لوک سبھا میں استدلال کیا کہ اب پاکستان کی مسلح افواج کو کشمیر سے باہر لے جانے کی کوشش پر مجبور ہیں۔ اس مقصد کے پیش نظر انھوں نے پاکستانی سرحد سے ایک میل پرے ایک گاؤں اموان شریف پر گولہ باری کی۔ پھر انھوں نے پاکستان کے علاقہ تلاہور پر حملہ کیا۔ یہ بھی کافی نہ تھا چنانچہ بعد کے دنوں میں دونے محاذ قائم کیے گئے۔ ایک سیالکوٹ اور دوسرا بہت پٹنچے کی جانب گڈرہ کے مقام پر، اگرچہ پاکستان پر اس بھر پور متعدد دھپلوؤں سے حملے نے بھارت کے حسب منشاء پاکستانی افواج کو دُور دُور پھیلا دیا لیکن اس سے دُور شمال کی طرف مقبوضہ کشمیر میں آزاد کشمیر کی افواج کی یلغار میں زیادہ فرق نہ آیا اور نہ حریت پسند مجاہدین کے معرکوں ہی میں کچھ فرق آیا۔ بھارت کو ان تمام محاذوں پر جو اس نے پاکستان کے خلاف کھولے تھے جو نقصانات اٹھائے پڑے وہ ایک الگ داستان ہے، بھارت کی اس وسیع پیمانے پر ہم جوتی کا ایک نتیجہ نکلا کہ اقوام متحدہ کو ایک بار پھر کوئی نہ کوئی کارروائی کرنے کے لیے حرکت میں آنا پڑا۔

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کی

نئی مفصل فہرست مطبوعات

چھپ گئی ہے

مفت طلب کیجیے

سیکرٹری، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

A Book of Outstanding Value

THE CULTURE OF ISLAM

AN ANALYSIS OF ITS EARLIEST PATTERN

By AFZAL IQBAL

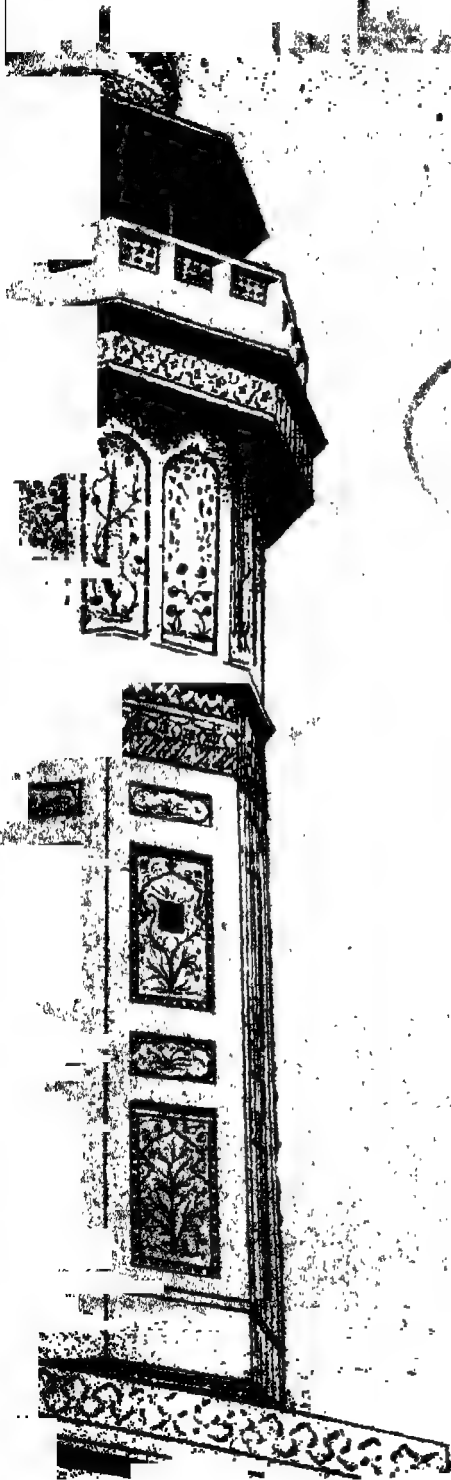
MANY eminent scholars have written about various aspects of the culture of Islam. But none, it will be agreed, has so far seriously attempted a treatment of this theme which springs primarily from a pressing personal problem—a problem of adjustment facing the Muslim intellectual of today. How much and how far can one draw on the experience of the past? How much and how far has the truth been petrified by dogma and has ceased to answer the questions of today?

In this book, the learned author seeks to analyse the significant cultural movement in Islam in the first century of its history, the aim being to discover the common denominators, the leading principles, the basic values and essential elements which constitute the hard core of the culture of Islam.

Contents :—I, Pre-Islamic Culture in Arabia. II, The Arab Mission before Islam. III, The Dawn of Islam. IV, Conquest and the Cultural Consequences. V, Contact with Persian Culture. VI, Contact with Greek Culture. VII, Literary: First Cultural Movement. VIII, The Awareness of History. IX, The Growth of Jurisprudence. X, The Emergence of the Creeds and the Nationalist Movement. XI, Contemporary Centres of Culture.

Demy 8vo, approx. pages 400. In Press

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE
CLUB ROAD, LAHORE-3



1977

دار الكتب



ثقافت لاہور

رجب ۱۳۸۶ (نومبر ۱۹۶۶)

شمارہ ۱۱

جلد ۱۵

ادارہ تحریر
مدیر اعلیٰ

مدیر

رئیس احمد جعفری

اراکین

محمد جعفر پھلواوی

محمد حنیف ندوی

شاہد حسین مذاقی

فی پرجہ: ۶۲ پیسے

مالاندا: پھر روپے

ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ لاہور

ترتیب

تاثرات

ایک قابل غور مسئلہ رئیس احمد جعفری ۳

مقالات

نظریہ توحید اور اقدارِ حیات محمد حنیف ندوی ۵
اسلامی نظام کا پہلا ضابطہ تعلیم عبدالغفور چودھری ۱۹
خلیفہ کے تعلقات مسلمانوں سے ایم۔ ڈبلیو گزدر ۴۶

تاریخ

موسیٰ بن نصیر اور طارق بن زیاد کے کارنامے رئیس احمد جعفری ۵۷
ایک حاکم ایک عالم کی بارگادیں نعیم صدیقی اعظمی ۶۳

غزل

پندت ہری چند اختر ۶۹
بزمِ ثقافت ۷۱

مقام اشاعت

ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب بھولابھو

مطبوعہ

دین محمدی پریس لاہور

طابع و ناشر

محمد اشرف ڈائریکٹر ادارہ

ایک قابل غور مسئلہ

مذہب اور متعلقات مذہب سے متعلق اخبارات، رسائل، موائف اور کتب کی طبع و اشاعت کا سلسلہ غیر منقطع طور پر جاری ہے۔ ہر سہفتے بلکہ ہر روز اس موضوع سے متعلق لٹریچر میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

جہاں تک مذہب سے شیفتگی کا تعلق ہے یہ ایک مستحسن چیز ہے، ویسے بھی ہر مسلمان کو اپنے دین کا پرستار اور نقیب ثابت ہونا چاہیے لیکن پاکستان چونکہ اسلام کے نام پر عالم وجود میں آیا ہے اس لیے یہاں اگر مذہب سے شیفتگی اور تعلق خاطر کا نسبتاً زیادہ مظاہرہ کیا جاتا ہے تو اسے خوش آئند قرار دینے سے ہمیں تامل نہیں۔

لیکن اس سلسلے میں ایک بات خاص طور پر قابل ذکر ہے۔

وہ بات یہ ہے کہ مذہبی اور نیم مذہبی جو لٹریچر کثرت کے ساتھ شائع ہو رہا ہے اس کا بڑا حصہ ایسے مواد پر مشتمل ہوتا ہے جس سے حرب عقاید اور انتشار فکر کا فتنہ برپا ہوتا ہے۔ یہ چیز حکومت اور عوام ہر دو کے لیے موجب آشوبش ہو فی چاہیے اور اس پر قدغن ضرور لگنی چاہیے۔

ہر شخص کو حق ہے کہ وہ جو رائے چاہے قائم کرے اور اس رائے کے اظہار کا حق بھی اسے ہونا چاہیے لیکن ہر آزاد ہی کے کچھ آداب و حدود ہوتے ہیں۔ ان کا لحاظ و احترام بہر حال ضروری

ہے۔ انھیں نظر انداز کیا تو جاسکتا ہے لیکن یہ آزادی کا غلط استعمال ہو گا۔ آناڈی فکر و خیال، اور آناڈی تحریر و تقریر کا مقصد نہ فتنہ انگیزی ہونا چاہیے نہ انتشار پسندی، نہ دل آزاری نہ اشتعال انگیزی، اس طرح کی آزادی ہر ملک میں، ہر حکومت کے لیے ناقابل برداشت ہے۔

حکومت کو اس سلسلے میں احتیاط، لیکن جرأت اور سطحی کے ساتھ اقدام کرنا چاہیے۔ سیاسی اعتبار سے اگر ہم متحد ہوں لیکن ذہنی اور فکری اعتبار سے دست و گریباں ہوں تو یقیناً ہمارا سیاسی اتحاد بھی اس فکری انارکی کا شکار ہو سکتا ہے اور یہ صورت حد درجہ اندوہناک اور ہولناک ثابت ہو سکتی ہے۔ ضرورت ہے کہ اسے محسوس کیا جائے اور اس کا تدارک کیا جائے۔

نظریہ توحید اور اقدار حیات

کیا نظریہ توحید محض تجرید و انتزاع (Abstraction) کی کرشمہ سازی ہے یا یہ ایک مستقل بالذات عقیدہ ہے؟ اور اگر یہ مستقل بالذات عقیدہ ہے تو دوسرا سوال یہ ہے کہ یہ صرف عقیدہ ہی ہے یا اس کا تعلق اقدار حیات سے بھی ہے؟ اور اگر اس کا تعلق اقدار حیات سے ہے تو تیسرا سوال یہ ہے کہ رشتہ و تعلق کی یہ نوعیت آیا زندگی کے مثبت اور جامع پہلوؤں کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے اور اس سے فی الواقع حیات انسانی کا کوئی دلاویز نقشہ ترتیب پاتا ہے۔ یا یہ صرف منفی قسم کے انداز فکر سے تعبیر ہے جس کو اپنا لینے سے یہ تو ممکن ہے کہ انسان کھلے ہوئے شرکیہ تعاضلوں سے دامن کشاں رہ سکے۔ لیکن یہ کسی طرح بھی ممکن نہیں کہ اس کے ذریعہ زندگی کے اتوار اور مالدانہ نظام حیات کی تخلیق کی جاسکے۔ آسان ترین پیرایہ بیان میں یوں سمجھیے کہ عقیدہ توحید کے بارہ میں دریافت طلب یہ نکتہ ہے کہ کیا یہ جامد اور محض عقیدہ ہی ہے یا اس کو ایسی قدر (Measure) ایسے فکر اور نصب العین کی حیثیت حاصل ہے جس کی روشنی میں فرد و معاشرہ کے لیے ایک مکمل ضابطہ حیات وضع کیا جاسکتا ہے۔

یہ ہیں وہ سوال جن کے جواب سے ہمیں اس صحبت میں نبتنا ہے۔

جہاں تک توحید کے بارہ میں اس سوال کا تعلق ہے کہ اسے تجرید و انتزاع تسلیم کیا جائے یا مستقل بالذات عقیدہ مانا جائے، ہمارا موقف یہ ہے کہ اس مسئلہ کو طے کرنے سے پہلے اس سوال پر غور کرنا

ہو گا کہ خود دین کی حیثیت کیا ہے اور دین و تاریخ میں جو تعلق و نسبت ہے اس کا نیچ کیا ہے؟ کیا دین کے معنی انسانی فکر کے مخصوص ارتقا کے ہیں اور یہ ہیں کہ اس نے زندگی کے مختلف مرحلوں میں اپنے لیے کن عقاید کو اپنایا۔ کیا کیا معیار اور پیمانے مقرر کیے کس طرح کے رسم و رواج کی پابندیوں کو ضروری خیال کیا۔ یا اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چونکہ اس عالم آب و گل میں انسان کو پیدا کیا ہے۔ لہذا وہ اس عالم آب و گل اور انسان کے بارہ میں غیر جانبدار اور غیر متعلق فرض نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ اس کے فیوض ربوبیت نے جس طرح اس عالم آب و گل کی رہنمائی کی ہے اور اس کو ارتقا کی تہا بہت ضو سے بہرہ مند کیا ہے ٹھیک اسی طرح انسانی معاشرہ کو آگے بڑھانے کی خاطر کچھ روشنیوں کا اہتمام بھی کیا ہے اور وہ یہ ہیں کہ اس نے انبیاء کو مبعوث فرمایا ہے۔ اقدار حیات کی تلقین کی ہے اور تاریخ کے ہر دور میں انسان کے لیے یہ بتایا ہے کہ کیا خیر ہے کیا شر ہے، کن حقائق پر ایمان لانا ضروری ہے اور کن برائیوں سے مجتنب رہنا چاہیے۔

تاریخ و دین کے متعلق یہ دو الگ الگ نقطہ ہائے نظر ہیں۔ اگر نبوت کا اہتمام اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہے اور خود اللہ تعالیٰ سے متعلق ہماری یہ رائے ہے کہ اسے دنیا کے اس کاروبار سے سرے سے کوئی دلچسپی ہی نہیں تو پھر ہم تاریخ کے سلسلہ میں ایجابیت (Positivism) کے حامی کو مٹ (Comte) کی اس تقسیم سہ گونہ کو صحیح قرار دے سکتے ہیں کہ انسانی ذہن نے اقل اول یہ دیکھ کر فطرت کے مظہر انسانی زندگی کے حق میں مخالفانہ اسلوب اپنائے ہوئے ہیں۔ عناصر اور قوتوں کی حاکمیت تسلیم کی۔ اس کے بعد اصنام تراشے گئے اور بعد الطبعی عقاید میں تسکین قلب کے اسباب فراہم ہوئے۔ اور اب جبکہ مذہب و عقاید کی تخلیق کا یہ مرحلہ گزر چکا ہے اور انسان کے قلب و ذہن پر علم و معرفت کے نئے نئے آفتاب ابھر رہے ہیں۔ خالص سائنس کا دور دورہ ہے۔ اور ان حقائق کا سامنا ہے جن کا براہ راست تعلق تجرہ و مشاہدہ سے ہے مابعد الطبعی مسائل سے نہیں!

یہ بھی ممکن ہے کہ وحی کے انکار کی صورت میں ہم تاریخ سے متعلق مارکس کے جملے

(DIALECTICAL) تصور کو قبول کریں اور یہ کہنا شروع کر دیں کہ عقیدہ و دین کا اپنا وجود ہی کہاں ہے؟ اس نظام فکر کی جس کو آپ مذہب و دین کہتے ہیں حیثیت تو محض اس صدائے بازگشت کی ہے جس کو طبقات کی باہمی کش مکش جنم دیتی ہے اور پیدا کرتی ہے۔

کومٹ کی تقسیم کو مانیں یا مارکس کے نظریہ تاریخ کو، دونوں کا حاصل یہ ہے کہ اصل مقام تاریخ اور اس کے ارتقاء کو حاصل ہے، اور مذہب و دین کی حیثیت ثانوی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کے معنی یہ ہیں کہ تاریخ کے مختلف ارتقائی مراحل میں مذہب و دین ایک مرحلہ سے تعبیر ہے یعنی مذہب و دین دراصل جواب ہے اس سوال کا کہ اس خاص دور میں اقتصادی تقاضوں نے یا فکر و ذہن کے ارتقاء نے زندگی کی کس شکل کو اپنایا۔ کیا پیمانے اور معیار وضع کیے اور کس نوع کی اخلاقیات کو ضروری سمجھا۔

مارکس اور کومٹ کے نظریہ تاریخ میں ہمارے نزدیک الگ الگ دو منطقی مناطے کارفرما ہیں۔ مارکس اور دوسرے اشتراکی دانشوروں کے انداز استدلال میں بل یہ ہے کہ یہ حضرات درایسی حقیقتوں کے درمیان علت و معلول کا رشتہ استوار کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جو مستقل طور پر علت و معلول کے دو خانوں میں تقسیم پذیر نہیں ہیں۔ جن کی ہر حقیقت بیک وقت علت بھی ہے اور معلول بھی بسبب بھی اور مسبب بھی، چنانچہ ارتقاء کے کسی بھی مرحلہ میں اس امر کا فیصلہ دشوار ہے کہ کون کس درجہ علت و مسبب ہے اور کس درجہ معلول و مسبب یعنی کیفیت انتاج (موڈ آف پروڈکشن) جس کو اشتراکی ہرہرہ مذہب کی اساس قرار دیتے ہیں۔ مثلاً گوئی خود کار مشین نہیں بلکہ نتیجہ ہے تہذیبی اور فکری دونوں ایک دوسرے سے متاثر ہوتے ہیں۔ ایک دوسرے کو بدلتے ہیں۔ اور ایک دوسرے کو اپنے مزاج کے مطابق ڈھالتے ہیں۔ غیر منطقی اسلوب بیان میں یوں کہنا چاہیے کہ تاریخ مذہب و دین سے بالکل ہی الگ تھلگ اور غیر متعلق و غیر متاثر حقیقت کا نام نہیں۔ اور نہ مذہب ہی کے یہ معنی ہیں کہ اس نے اپنے عصر و دور کے اقتصادی اور اجتماعی عوامل کی تاثر پذیر یوں سے بے نیاز رہ کر اپنا ہیولی تیار کیا ہے۔ حقیقت نفس الامری یہ ہے کہ سطح کا

دونوں نے مل جل کر اور ایک دوسرے سے افریقہ قبول کر کے زندگی کے حسین سانچوں کی تخلیق کی ہے اس لیے کہ دونوں کا تعلق زندگی سے ہے۔ تہذیبی حقایق سے اور فکر و نظر کی ان تبدیلیوں سے ہے جن کو ہر ہر دہائی میں انسان اپناتا اور ضروری ٹھہراتا ہے۔ کومٹ اور ان کے نظریہ تاریخ کو ماننے والوں کے طرز استدلال میں جو مغالطہ پایا جاتا ہے اس کو منطق کی زبان میں حد سے بڑھی ہوئی تبسیط (OVER SIMPLIFICATION) سے تعبیر کرنا چاہیئے۔ آخر اس ترتیب کو مان لینے کے لیے ہمیں کون استقراء (INDUCTION) مجبور کرتی ہے کہ انسان نے عقائد کا سفر عناصر پرستی سے شروع کیا۔ اور عناصر پرستی نے اسے بت پرستی تک پہنچا دیا۔ اور بت پرستی نے توحید کی راہ دکھائی۔ اس میں کیا منطقی اشکال ہے کہ ہمارا سفر توحید سے شروع ہوا اور توحید کے بگاڑ سے بت پرستی جنم لے ہو سکتا ہے ایجا بیت پسند اس کے ثبوت میں چند اثری شہادتیں پیش کریں۔

ہمارا جواب اس سلسلہ میں یہ ہوگا کہ بت پرستی پر دلالت کناں یہ اثری شہادتیں۔ اولاً استقر کے اس درجہ تک پہنچ پائیں کہ جس پر کسی قطعی اور یقینی نتیجہ کی بنیاد رکھی جائے۔ ہو سکتا ہے آئندہ چل کر کوئی ایسی قدیم تر شہادت دستیاب ہو جائے جس سے ابتدائی معاشرہ کے خرد و خیال و فہمیت ہمارے سامنے آسکیں۔ سر دست توحید کے بارہ میں اس نوع کی اثری شہادت کے فقدان کی حیثیت عدم علم کی ہے لیکن عدم علم عدم واقعہ کا کب مقصوفی ہے۔

ثانیاً توحید کے حق میں یہ عقلی دلیل بھی پیش لی جاسکتی ہے کہ یہ خود عناصر پرستی اور بت پرستی کے ضمن میں پہلے سے موجود ہے اور اسی بنا پر اس کو تجرید سے تعبیر کرنا ممکن بھی ہے ورنہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک وجود جو سرے سے موجود نہ ہو بطور تجرید و انتزاع کے اخذ کیا جاسکے۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کو ابن حزم نے اپنے ایک مضمون میں وجود باری کے ثبوت میں اس رنگ میں پیش کیا ہے کہ اس عالم کی بقولہ کوئی اور تعدد بجائے خود یہ چاہتا ہے کہ یہاں کوئی کامل واحد بھی پایا جاتے۔ گویا ہر ہر کثرت میں "وحدت کاملہ کا تصور پہلے سے داخل

ہے۔ ہمارے نزدیک کوئی اور وجودی (POSITIVIST) سطح پر جس طرح وجود باری پر دلالت کتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح اس کی صفت توحید پر بھی دلالت کتا ہے اس بنا پر مسلمان متکلمین میں جن لوگوں نے توحید کو وجوب عقلی کے درجہ پر رکھا ہے انھوں نے جادہ صحت و صواب سے انحراف نہیں کیا۔

تالسخ و عقیدہ کے بارہ میں اس مختصر و فاحت کے بعد اب ہمیں مثبت طور پر بتانا ہے کہ ان کے مقابلہ میں توحید سے متعلق اسلام کا موقف کیا ہے ؟
قرآن حکیم واضح الفاظ میں اس بات کی صراحت کرتا ہے کہ توحید کا تعلق انبیاء علیہم السلام کے متفقہ شعور و وحی سے ہے۔ اور یہ کہ معرین کی اس صودت میں ہمیشہ اتفاق رائے رہا ہے۔

وَمَا أَدْنٰى مِنْ قِبَلِكُمْ دَسْوِيلَ الْاِنْشٰى اِلَيْهِ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنَا
فَاعْبُدُونِ ^{انبیاء}

اور جو پیغمبر ہم نے تم سے پہلے بھیجے ان کی طرف یہی وحی بھیجی کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں تو میری ہی عبادت کرو۔

كَذٰلِكَ يُوجِىْ اِلَيْكَ وَاِلَى الَّذِيْنَ مِنْ قِبَلِكَ اللّٰهُ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ
لَهُ مَا فِى السَّمٰوٰتِ وَمَا فِى الْاَرْضِ وَهُوَ الْعَلِىُّ الْعَظِيْمُ ^{شوری}
خدا نے دانا اسی طرح تمہاری طرف وحی بھیجتا ہے جس طرح تم سے پہلے لوگوں کی طرف وحی بھیجتا رہا۔ جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے سب اسی کا ہے۔ اور وہ عالی مرتبہ اور گرانی قدر ہے۔

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّیْنِ مَا وَصَّیْ بِهٖ نُوْحًا وَاَلَّذِیْ اَوْحٰیْنَا اِلَيْكَ
وَمَا وَصَّیْنَا بِهٖ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوسٰی وَعِیْسٰی ^{شوری}
اس نے تمہارے لیے دین کا وہی رستہ اختیار کیا۔ جس کے اختیار کرنے کا نوح کو

حکم دیا تھا۔ اور جس کی تمہاری طرف وحی بھیجی ہے اور جس کا حکم ابراہیمؑ اور
موسیٰؑ کو دیا تھا۔“

ابتداء میں جو انسانی معاشرہ معرض فہور میں آیا اس میں توحید سے متعلق کوئی اختلاف
رو نما نہیں تھا۔

”وما كان الناس الا امة واحدة“ یونس ۱۹

”اور سب لوگ پہلے ایک ہی ملت پر تھے“

ابتدائی انسانی معاشرہ میں اللہ تعالیٰ کی واحدانیت کا تصور کیوں اس درجہ مقبول تھا۔
اس کے کھلے ہوئے دو سبب ہیں۔ ایک تو اس لیے کہ اللہ کے ہر پیغمبر اور فرستادہ نے بنی نوع انسان
کو اسی حقیقت کی طرف دعوت دی۔

يا ايها الناس اعبدوا ربكم بقرآن

”لوگو! اپنے پروردگار کی عبادت کرو“

ان اعبدوا الله ربي وربكم المائدہ ۱۱۹

”اور یہ کہ تم خدا کی عبادت کرو۔ جو میرا اور تمہارا سب کا پروردگار ہے۔“

دوسرے یہ کہ توحید کی دعوت کسی مذہبی تحکم (DOGMA) پر مبنی نہیں اور کسی
منطقی موشگافی اور فلسفیانہ تکلف کی مرہون منت نہیں۔ بلکہ سیدھی سادی، دل سے
اٹھنے والی اور دل پر اثر انداز ہونے والی آواز ہے۔ یہی وجہ ہے قرآن اس کے لیے عموماً جو پیرایہ
استدلال استعمال کرتا ہے وہ سادہ بلذنین اور ہر طرح کے تصنع سے پاک ہے۔

ادباب متفردون خير ام الله الواحد القهار يوسف ۳۹

بھلا کئی جدا جدا آقا اچھے یا ایک خدائے یکتا وغالب۔

افرايتم ما تشرثون انتم تزدعون ام نحن الزادعون الواقعة ۶۴

بھلا دیکھو تو جو کچھ تم بتاتے ہو؟ کیا تم اسے اگاتے ہو یا ہم اگاتے ہیں؟

تجسس سے متعلق قرآن کا یہ دعویٰ بھی ہے کہ انبیاءِ عظیم السلام کی تعلیمات اور وحی و الہام کی رہنمائی سے قطع نظر کائنات کا ذرہ ذرہ اس پر گواہ، دلائل و کلمات کنال اور شاہد ہے۔ اس لیے اگر انبیاء کی تشریف آوری نہ ہوتی جب بھی انسانی عقل و بصیرت کا یہی فیصلہ ہونا چاہیے تھا کہ اس کا رخا نہ حکمت و دانش کو چلانے اور پیدا کرنے والے پروردگار کا کھوج لگاتی۔

ان فی خلق السموات والارض واختلاف الیل والنهار والفلک
التي تجری فی البحر بما ینفع الناس وما انزل اللہ من السماء من ماء
فاحیاء به الارض بعد موتها وبث فیها من کل دابة - ونصریف
الریح والسحاب المسخر بین السماء والارض لانیث لقوم
یعقلون البقرہ ۱۶۳

بے شک آسمان اور زمین کے پیدا کرنے میں - اور رات اور دن کے ایک دوسرے کے پیچھے آنے جانے میں، اور کشتیوں اور جہازوں میں جو دریائیں لوگوں کے فائدے کی چیزیں لے کر رواں ہیں - اور مینہ جس کو خدا آسمان سے برساتا اور زمین کو مرنے کے بعد زندہ کر دیتا ہے اور زمین پر ہر قسم کے جانور پھیلانے میں اور ہواؤں کے چلنے میں اور بادلوں میں جو آسمان اور زمین کے درمیان گھبرے رہتے ہیں عقلمندوں کے لیے نشانیاں ہیں -

یہاں یہ نکتہ قابلِ لحاظ ہے کہ قرآن کائنات کے ہر ہر نمود و تغیر کو ”آیات“ کے لفظ سے تعبیر ہے۔ اس لیے کہ یہاں ہر ہر نمود اور ہر ہر تغیر میں جو حکمت، جو نظام اور شفقت و رحمت کا فراوانیاں پنہاں ہیں وہ بجائے خود دلیل اور نشان ہیں۔

وفي كل ضی له آية تدل علی انه واحد

ان سادہ مگر پُر اثر حقائق کے پہلو بہ پہلو اس خالص منطقی اسلوب بیان کی بھی داد دیجئے
لو كان فیما الہة الا اللہ لتفسد تائید

”اگر آسمان اور زمین میں خدا کے سوا اور معبود ہوتے تو زمین و آسمان درہم برہم ہو جاتے۔“
اس دلیل میں کیا منطق استواری پائی جاتی ہے۔ اس کو جاننے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے اس کے تصور و صفات پر غور کر لیا جائے۔

اگر اللہ کے معنی مطلق علم، مطلق قدرت اور مطلق ارادہ سے متصف ذات کے ہیں تو سوال یہ کہ کیا اس میں تعدد فرض کیا جاسکتا ہے۔ قرآن کا جواب یہ ہے کہ اس میں صرف کھلا ہوا تناقض پایا جاتا ہے بلکہ تعدد کی صورت میں کائنات کا وجود ہی خطرہ میں پڑ جانے کا امکان ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ بعض جدید حکما اس بات کے قائل ہیں کہ ایسا فرض کر لیتے ہیں کوئی عقلی قباحت پائی نہیں جاتی۔ کچھ حضرات اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھ کر یہ کہتے ہیں کہ اس کائنات میں جو نقص و خلل اور شر پایا جاتا ہے۔ اس کی صحیح تر توجیہ توحید کو مان کر پیش ہی نہیں کی جاسکتی۔ ان کے نقطہ نظر سے زیادہ اغلب یہ ہے کہ اس ناقص و نامتام عالم پر متعدد دیوتاؤں کا تسلط ہو۔ لیکن قرآن کی گرفت بہت مضبوط ہے۔ ہم یہ تو فرض کر سکتے ہیں کہ دنیا متعدد الہ کا علم مطلق (ABSOLUTE) ہو اور قدرت مطلق بھی اطلاق لیے ہوئے ہو۔ یعنی ایسے دو نام العلم اور نام القدرت اشخاص فرض کر لینے میں کوئی عقلی استحالہ نہیں ابھرتا، جو علم و قدرت میں یکساں مقدرت کے حامل ہوں مگر ارادہ میں یکسانی فرض نہیں کی جاسکتی اس لیے کہ ارادہ کے بارے میں اشکال کی نوعیت یہ ہے کہ اگر ان میں ایک کا ارادہ مطلق اور غیر شرط ہے تو دوسرے اور تیسرے کا ارادہ لامحالہ اسی نسبت سے آپ سے آپ مقید اور شرط ہونا چاہیئے۔ یہ ناممکن ہے کہ دونوں ارادے غیر مشروط اور مطلق ہوں۔ علاوہ ازیں اس میں ایک بنیادی اشکال یہ بھی ہے کہ اگر متعدد الہ علم قدرت اور ارادہ میں یکساں مقدرت کے حامل فرض کیے جائیں تو ان میں تمیز کو کیونکر روار کھا جائے گا۔ اور ان کو دو تین یا متعدد کس بنا پر کہہ سکیں گے۔

تعدد اسی صورت میں تو پیدا ہو گا جب ارادہ میں انفرادیت و امتیاز کی بدولت ان کے لیے تخلیق و آفرینش کے الگ الگ حلقے اور دائرے بنیں گے ورنہ کوئی شخص بھی ان کو دو یا تین نہیں

کہہ سکے گا۔

اس مرحلہ پر ایک نکتہ ہوا سا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں تعدد و شرک پیدا کیونکر ہوتا ہے۔ اور بی‌امت واحدہ کب تفرق کا شکار ہوتی ہے۔ کہ جب کہ توحید الٰہ کی آواز ہے ساز فطرت کا پہلا اور آخری نغمہ ہے۔ انبیاء علیہم السلام کے شعور و ادراک کا متفقہ فیصلہ ہے اور سب بڑھ کر یہ کہ عقل و خرد کا ادنیٰ انقطاع ہے۔ اور اس کے خلاف قرآن ہی کے الفاظ میں اور کسی دلیل و برہان کا وجود ہی نہیں۔

”مَالَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِیْ اِلَّا اَسْمَاءُ سَمِیۡۃٌ مِّمَّوْہَا اَنْتُمْ وَاٰبَاؤُکُمْ مَّا اَنْتُمْ
اللّٰہُ بِہَا مِنْ سُلْطٰنٍ“ ^{یوسف}

”جن چیزوں کی تم خدا کے سوا پرستش کرتے ہو وہ تو صرف نام ہی نام ہیں جو تم نے اور تمہارے باپ دادا نے رکھ لیے۔ خدا نے ان کی کوئی سند نازل نہیں کی۔“
قرآن نے اس شبہ کا ایک ہی لفظ میں یہ جواب دیا ہے :-

”بَعۡیًا بَیۡنَہُمْ“ ^{یوسف}

”آپس میں سرکشی کی وجہ سے“

یعنی شرک بھی اسی طرح کا ایک انحراف، اسی طرح کی ایک ذہنی و روحانی بیماری، اور عیب ہے جس طرح کے دوسرے عیوب ہیں۔ پھر جس طرح ازراہ سرکشی انسان، ان عیوب کو بے دریغ پناہ ہے۔ ٹھیک اسی طرح اس ظلم عظیم کے ارتکاب میں بھی کوئی باک محسوس نہیں کرتا۔

شرک میں بغاوت اور سرکشی کا پہلو اس لیے زیادہ نمایاں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے توحید الٰہی صاف ستھرے عقیدہ کو جب معرفت و نجات کا وسیلہ ٹھہرا دیا ہے جس کے سمجھ لینے میں کوئی پیچ کوئی مشکل اور دشواری باقی نہیں جاتی تو اس کے برعکس شرک و بت پرستی کی پُر پیچ ماحول پر ہولناکی۔
اگر اس کے سوا کیا ہے کہ اس کے احکام کی کھلی ہوئی نافرمانی قراءہ دیا جائے۔

شرک میں تسکین کا نفسیاتی عنصر غالباً یہ ہے کہ بت پرستی کی عہد بت میں ایک شخص نے اپنے

محبوب کو دیکھ لیتا، چھو لیتا، اور کبھی کبھی ازراہ شوق چوم بھی لیتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی اس دورِ بمنزہ، بالا اور پاک ہے کہ اس تک ان ذرائع سے رسائی ممکن ہی نہیں۔ لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ سوال ایک محبوب کا نہیں ایسے محبوب کا ہے جو فکر و خیال کی حد بند یوں سے پرے ہے جس کا جمال جہاں آراء انسانی حد بند یوں کا قائل نہیں۔ جسے بلاشبہ دیکھا جا سکتا ہے۔ مگر اس جسمانی اور محدود آنکھ سے نہیں۔ ایمان و بصیرت کی نورانی اور غیر محدود آنکھ سے۔ اس کو چھو لینا اور پالینا بھی ممکن ہے۔ مگر ہاتھوں سے نہیں۔ شوق کی فراوانیوں سے اور ذوق و وجدان کی سرستیوں سے اور ایمان باللہ اور تعلق باللہ کے پُر کیف احوال سے ظاہر ہے کہ جو لطف غیر محدود و راء الورا ذات گرامی کے ساتھ ربط و تعلق قائم کرنے میں ہے۔ وہ محدود سے تعلق قائم کرنے میں نہیں۔ ان ضروری اور تہبیدی وضاحتوں کے بعد آئیے اصل موضوع کی طرف غماز فکر کو موڑیں۔ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ توحید صرف ایک عقیدہ ہی نہیں زندگی کا کامیاب لائحہ عمل بھی ہے اس کو اگر صحیح معنوں میں سمجھا جائے قرینے اور ڈھب سے منطقی تجزیہ کیا جائے تو آسانی سے یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ مختصر اور پیارے پیارے یہ دو بول **لا الہ الا اللہ** اپنے اندر اقدار معانی و معارف کا ایک جہاں چھپائے ہوئے ہیں۔ کہنے کو یہ دو بول ہیں، ایک کلمہ ہیں لیکن اس میں زندگی کا پورا نقشہ پنہاں ہے، علم و عمل کی ایک دنیا اور عظمت انسانی کا ایک عالم آباد ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس کی اہمیتوں کو صحیح معنوں میں محسوس کیا جائے۔ ہمارے نزدیک یہ اقرار و اعتراف اسلام کی ایک بندھی ملکی صورت ہی نہیں اسلام کی مکمل ترین ترجمانی بھی ہے۔ یعنی اس کی حیثیت صرف اتنی ہی نہیں کہ یہ دروازہ ہے جس میں سے ہو کر ایک شخص اسلام کے بستوں میں داخل ہوتا ہے بلکہ یہ اہل دل اور اصحاب معرفت کے نزدیک سمجھائے خود بستوں ہے گل و گلزار ہے اور شمیم و نکبت ہے یہی وجہ ہے تمام انبیاء نے اس کی تبلیغ کی ہے۔ اور سیرت و کردار کی تعمیر کے سلسلے میں اسے بنیاد کا پتھر تصور کیا ہے۔ یہی نہیں اس کی مخالفت کو ظلم عظیم قرار دیا ہے۔

”شُرک تو بڑا بھاری ظلم ہے۔“

ایسا ظلم عظیم کہ جس کے بعد عفو و درگزر کے تمام دروازے بند ہو جاتے ہیں۔

”انہ من یشرک باللہ فقد حرم اللہ علیہ الجنۃ“ ۱۰۰

”جو شخص خدا کے ساتھ شرک کرے گا خدا اس پر بہشت حرام کر دے گا۔“

فکر و نظر کے اس موڑ پر قابل غور نکتہ یہ ہے کہ توحید اگر پوری زندگی کا مسئلہ نہیں ہے اور ان اقدار کا منبع و سرچشمہ نہیں ہے۔ جن سے بحیثیت مجموعی انسانیت کو فروغ حاصل ہوتا ہے۔ جیسا کہ بہت سے لوگ سمجھتے ہیں۔ اور اس سے مقصود صرف اتنا ہی ہے کہ لوگ بت پرستی سے دامن کشاں رہیں۔ غیر اللہ کے سامنے طلب و جستجو کا دامن نہ پھیلائیں۔ اس کے سوا کسی کو جوچیں نہ کسی سے مدد چاہیں اور نہ کسی کو پکاریں۔ تو اس صورت میں اس کی خلاف ورزی بلاشبہ ایک قسم کا گناہ ہے۔ ایک نوع کی بے وقوفی اور ناشکری ہے۔ لیکن اس کو یہ اہمیت حاصل نہیں ہو سکتی کہ دین کی بنیاد اور اساس قرار پائے۔ اللہ تعالیٰ نے جو بار بار انبیاء کو بھیجا۔ اور انبیاء نے بار بار توحید ہی کو پھیلا یا اور پیش کیا۔ اس کے لیے اپنی جان کو جو کھوں میں ڈالا۔ اور اس راہ کی جملہ مشکلات کو برداشت کیا تو یہ سب اس لیے نہیں تھا کہ لوگ ادنیٰ درجے کی شرکیہ عادات سے دست کش ہو جائیں اور بس۔ بلکہ اس لیے تھا کہ لوگ اس کی روشنی میں اپنی زندگی کو ڈھالیں اور بدلیں۔ ہمارے نزدیک توحید سے اگر کوئی پیغام اخذ نہیں کیا جاسکتا اس کو اپنا کہ اگر زندگی میں انقلاب نہیں آتا، فکر و عمل کے دھارے نہیں بدلتے اور رد و معاشرہ کے لیے اس کی بدولت واضح طور پر منزل و راہ کی تعبیر نہیں پا جوتی تو پھر یہ غل عجیبہ ہے۔

آئیے! یہ دیکھیں کہ اس عقیدہ سے ایک فرد کو تا بش و ضور کی کن کن کیفیتوں سے چار ہونا پڑتا ہے۔ ہم اگر اس موضوع پر سرسری نظر ہی ڈالیں تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ اس سے فکر و ذہن کو چلا ملتی ہے۔ اور انھیں بصیرت حاصل

ہوتی ہے۔ قلب تصوف و گداز سے اور توکل و ایقان کی نعمت سے مالا مال ہوتا ہے اور کردار اس کی بدولت حسن و جمال کے دلآویز ساچھوں میں ڈھل کر رہتا ہے۔ گویا توحید ایک فرد میں جن اثرات اور تہذیبوں کو پیدا کر دے سکتی ہے اس کو ہم تین موٹے موٹے عنوانوں میں محصور کر سکتے ہیں۔

عقل و بصیرت کا پہلو، تصوف کا پہلو، اور کردار و عمل کا پہلو۔ ذیل میں ہم تینوں عنوانوں کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کریں گے :-

توحید عقل و بصیرت کے گن گشتوں کو اُجاگر کرتی ہے؛ اس کا اندازہ اس حقیقت لگانا چاہیے کہ اس نے آج سے تیرہ سو سال پہلے کس حد تک قرون کے رچے بسے عربوں میں توہمات کو دور کیا۔ کس حد تک ان میں سوچ سمجھ کے داعیوں کو اکسایا۔ اور کس حد تک عظمت آدم کے فلسفہ سے ان کو آگاہ کیا۔ کھلی ہوئی اصنام پرستی کے علاوہ اسلام سے پہلے عرب بیسیوں توہمات کے شکار تھے۔ چنانچہ قرآن نے ان میں بعض کا ذکر بھی کیا ہے۔ مثلاً یہ نجوم و کواکب میں شغریٰ کو خدا سمجھتے تھے۔ قرآن نے بتایا کہ یہ ستارہ خدا کیسے ہو سکتا ہے۔ اس کو تابانیاں تو خدا نے بخشی ہیں۔

و انہ ہودب الشمریٰ : الخ

”اور وہی شمریٰ کا مالک و رب ہے“

فرشتوں سے متعلق ان کا کہنا تھا کہ یہ اللہ کی بیٹیاں ہیں۔ قرآن نے اس پر چھتا ہوا اعتراض پیش کیا۔

”انا اصفیٰ ربکم بالبنین واتخذوا من الملائكة اناثاً انکم

لتقولون قولاً عظیماً“ بنی اسرائیل

”کیا تمہارے پروردگار نے تم کو توڑ پھوٹ کے دیے اور خود فرشتوں کو بیٹیاں بنایا۔ یہ تو بڑی رونا معقول، بات کہتے ہو۔

حیوانات میں بعض کو مقدس جانتے اور دیوتاؤں کے لیے مخصوص ٹھہراتے۔ اسی طرح بعض کھیت ایسے ہوتے جن کے استعمال کو ممنوع سمجھتے اور ہر ملاکتے۔

”هَذَا النِّعَامُ وَحَرِّثَ حَجْرًا“ ^{النِّعَامُ}
۳۸

”یہ چار پائے اور کھیتی منع ہے“

انسانیت کی تذلیل اس حد تک پہنچ چکی تھی کہ لوگ نہ صرف پتھر کے تراشیدہ بتوں کے آگے سجدہ کرتے تھے بلکہ اپنے زندہ بچوں کو بھی ان کے بھینٹ چڑھاتے اور اپنے ہاتھ سے ان کے گلوں پر چھری پھیرتے۔ قرآن نے خصوصیت سے قنات قلبی کے اس مظاہرہ کا ذکر کیا ہے۔

”وَكَذَلِكَ زَيْنُ لَكْثِيْرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ قَتَلَ اَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ

لِیْرِدُوْهُمْ“ ^{النِّعَامُ}
۱۳۱

”اسی طرح بہت سے مشرکوں کو ان کے شریکوں نے ان کے بال بچوں کو جان سے مار ڈالنا اچھا کر دکھایا ہے۔“

قرآن نے ان کے اہام کے سلسلہ میں تطیر، یا بدشگونی کا بھی ذکر کیا ہے۔ ”اصحاب القریۃ“ کے ضمن میں بتایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب ان کے پاس اوپر ملے مین تین رسول بھیجے تو انھوں نے مکرزیب کا عمل برابر جاری رکھا اور کہا کہ ہم تمہارے وجود کو نامہاک اور منجوس خیال کرتے ہیں۔

”اِنَّا نَطْهَرُ نَابِکُمْ“ ^{یٰۤاٰیُّهَا}
۱۳۱

”ہم تم کو منجوس و نامہاک سمجھتے ہیں۔“

شگلوں و بدشگونی کے علاوہ عربوں میں پانسوں سے فال لینے کا رواج بھی تھا جنھیں اپنی اصطلاح میں انلام سے تعبیر کرتے تھے۔ سورہ مائدہ میں اس کا دو جگہ ذکر آیا ہے۔

”وَ اِنْ تَسْتَقْسِمُوْا بِالْاَزْلَامِ فَلَاکَ فُسْقٌ“

”اور یہ بھی کہ تم پانسوں سے قسمت معلوم کرو۔ یہ سب گناہ کے کام ہیں۔“
 ”اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَائٍ مِنْ عَمَلِ
 الشَّيْطَانِ“ ^{یائیدہ}

”شراب اور جوا اور بت اور پانے یہ سب ناپاک کام اعمال شیطان سے ہیں۔“
 غرض اسلام سے پہلے عربوں میں شرک کی وجہ سے متعدد طرح کے رنگ پاتے جاتے تھے۔
 توحید نے جو ان میں جادو جگایا وہ یہ تھا کہ ادا م کے یہ تمام بادل چھٹ گئے۔ اور ذہنوں نے
 بندہ اور خدا کے مابین حائل ہونے والے تمام پردوں کو چاک کر کے رکھ دیا۔
 (مسلل)

حکمتِ رومی

از: خلیفہ عبدالحکیم

معنویت اور ادب و انشاء کی بلندی کے لحاظ سے اردو ادب کا زندہ جاوید

کارنامہ۔

صفحات ۲۵۷، ۳/۵۰ روپے

ادارۃ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

اسلامی نظام کا پہلا ضابطہ تعلیم

آداب المعلمین

کتاب آداب المعلمین قیروان کے قاضی ابو عبداللہ محمد بن سحنون کی تصنیف ہے۔ ان کی وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی۔ انھوں نے اس رسالے کی روایات کو اپنے والد الامام سحنون القیروانی سے لیا ہے۔ اس مختصر سے رسالے کی امتیازی شان یہ ہے کہ یہ اسلامی تعلیم کے ادب میں ضابطہ تعلیم پر پہلی تالیف ہی نہیں بلکہ اس کو مکتب کے معلمین اور متعلمین کی تعلیمی کوڈ یا ضابطہ کے لحاظ سے بھی اولیت کا شرف حاصل ہے۔ ہمارے اہل عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ چھوٹے بچوں کے لیے ضابطہ تعلیم پر قرونِ اولیٰ یا آخری میں کسی امام یا دینی عالم نے قلم اٹھانے کی زحمت گوارا نہیں کی۔

تعلیم میں عدل و انصاف

لیکن ہم اس مختصر سے رسالہ کی دقت گردانی کریں تو ہم اس کے پہلے صفحات کے عنوانوں کو ہی دیکھ کر چونک جاتے ہیں۔ اس کا دوسرا باب ہے۔ ما جاء فی العدل بین الصبیان ”یعنی چھوٹے بچوں کو پڑھاتے وقت عدل و انصاف کے اصول کو پیش نظر رکھنا، اس عنوان کے تحت حضرت انس بن مالک اور ربیع کے رسالے ”الذہب“ سے یہ

حدیث دی گئی ہے۔

ایما مؤدب ثلاثۃ صبیہ من ہذہ الامۃ فلم یعلمہم بالسوۃ
فقیرہم مع غنیہم وغنیہم مع فقیرہم حشر یوم القیامۃ مع
المخائنین لہ

”کوئی استاد جو اس امت کے تین بچوں کو پڑھاتا ہے امدان کے پڑھانے میں مساوات کے اصول
کی پابندی نہیں کرتا۔ یعنی ان میں سے غریب کو امیر اور امیر کو غریب کے ساتھ یکساں نہیں پڑھاتا
اس کا حشر قیامت کے دن خائنین میں سے ہوگا۔

ایک استاد کی حیثیت سے میں نے جب پہلی مرتبہ اس حدیث کو پڑھا تو میرے رونگٹے کھڑے
ہو گئے۔ میری نظر کے سامنے استاد کی حیثیت سے اپنی پوری زندگی گزر گئی۔ خدا جانے کن کن بوقول
پر کن کن لمحات میں میرا شمار قلم کارانِ ازل نے خائنین میں کیا ہوگا۔
مدینہ النبیؐ کی تعلیمی روایات

یہ حدیث سب سے پہلے میری نظر میں رسالہ آداب المعلمین میں ہی گذری اور کیوں نہ
ہو ایسی حدیثوں کی روایت کرنے کا شرف مدینہ النبیؐ کے اس امام کو ہی حاصل ہو سکتا تھا جس
نے مسجد النبیؐ میں علمی مجالس کو آباد و شاداب کیا اس کے بعد اس رسالہ میں لکھائی کی تختیاں
دھونے۔ چھوٹے بچوں کو سزا دینے۔ استاد کی اجرت اور اس کے علاوہ اسے عید تہوار یا ختم قرآن پر
تحفہ تحائف دینے کے مسائل درج ہیں۔

اگر اس رسالے کی سادہ اور کسی قسم کے تکلف سے معرا عبارت کا یہ نظر مطالعہ کیا جائے اور
اس کی خوبیوں اور اس کی باریکیوں کو پرکھنے والی نظر تو اسی شخص کی ہو سکتی ہے جس نے امام مالک
اور ان کے تلامذہ کی طرح رسول کریمؐ کی احادیث کو اس طرح اپنایا ہو کہ وہ ایک برقی روان دلائل

لڑاں و خنداں کی طرح ان کے رگ و پے میں جاری و ساری ہو گئی ہوں۔ ایسے لوگ اس رسالے سے تعلیمی ضوابط کی اس قسم کی جزئیات کا بھی انبساط کر سکتے ہیں کہ مکتب میں داخلہ کی عمر کیا ہونی چاہیے۔ اور بچے کو کس عمر سے جسمانی سزا دی جاسکتی ہے محمد بن سحنون نے تو نہیں لیکن ان کے ایک شاخ قابی نے تو اچھے خاصے صریح الفاظ میں بعض جنسی مسائل پر بھی تبصرہ کیا ہے۔

ابو عبد اللہ محمد بن سحنون کے بعد آنے والے مصنفین نے اس کے رسالے کو خفیف سے رد و بدل کے ساتھ من و عن اپنی تالیفات میں لے لیا ہے۔ مثلاً جب ابوالحسن علی بن محمد ابن خلف المعروف بالقابسی الغفقیہ القیروان نے چوتھی صدی میں احوال المعلمین و احکام المعلمین المتعلمین کے نام سے ایک رسالہ اسی موضوع پر لکھا تو انھوں نے اس کی بنیاد بھی محمد بن سحنون کے رسالہ آداب المعلمین پر رکھی؛ اور اسی کی ہی مزید توضیح و تفسیر کی۔

محمد بن سحنون کی وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی اور ان کا یہ رسالہ تیسری صدی کی تصنیف ہے۔ لیکن ان کی تالیف ان روایات پر مبنی ہے جو ان کے والد سحنون نے امام مالک کے سرآمد تلامذہ سے لی تھیں اور ان ضوابط کی جزئیات مدینہ النبی کے مکتبی نظام کے ان مشاہدات سے بھی متعلق ہیں جنھیں امام مالک کے ان تلامذہ نے قیام حجاز کے دوران میں حاصل کیا۔ اس لحاظ سے اس کتاب کی بنیادیں دوسری صدی ہجری کے فقہاء و روایاں کرام سے وابستہ ہیں۔

اسلامی تعلیم کے ماخذ

اسلامی تعلیم کے اصول و ضوابط کا اصل منبع و مرجع قرآن کی وہ آیات ہیں جو تعلیم و تعلم اور اس کے منافع کبیر اور خیر کثیر کے بارے میں ہیں۔ ان کی مزید وضاحت ان احادیث میں موجود ہے جو احادیث کی کتابوں میں کتاب العلم کے ابواب کے تحت دی جاتی ہیں۔

ان ابواب میں معلم اور متعلم کے بارے میں جو احادیث اور روایات موجود ہیں ان میں علم کا

وہ طالبانہ ذوق و شوق پھوٹ پھوٹ پڑتا ہے جو رسول کریم کی ذات میں ودیعت کیا گیا تھا۔ یہی احادیث تعلیم اسلامی کے منبع و مرجع کی وہ سوتیلیں ہیں جو صدیوں سے طلباء اور علما کی روح کے بے پناہ صحراؤں کی آبیاری کرتی رہی ہیں۔ یہ احادیث اسلامی تعلیم کی روح مقاصد کی نہیں اس کے ضوابط کی بھی سرچشمہ ہیں۔ ان سے معلم و متعلم، طریق تعلیم و تدریس، نوشت و خواندہ، نشست و برخاست کی جزئیات تک کے بارے میں ہدایات حاصل کرتے رہے ہیں۔

ابواب العلم محض رسول کریم کے فرمودات کا مجموعہ نہیں ان میں آنحضرتؐ کی گہری انسانیت کا پرتو، انسانوں پر آپؐ کا بے پناہ اعتماد، بچوں سے محبت اور ان کی شخصیت کے لیے انتہائی احترام سب کچھ موجود ہے۔

اسلامی طریق تعلیم کے پہلے مصنف

اس لیے قبولِ ادلی میں اسلامی نظام تعلیم کے پہلے مصنفین حدیث کے علما ہوئے ہیں۔ اس گروہ میں ابنِ سخون کے بعد ان میں چوتھی صدی کے قیروان کے فقیہ القابی کو اولیت کا شرف حاصل ہے۔ ان کا زمانہ چوتھی صدی کا ہے۔ پانچویں صدی ہجری میں ابن عبدالعزیز قرطبی نے اپنی کتاب ”جامع البیان العلم و فضله“ میں تعلیم اللہ اس کے طریق کار کا ذکر کیا ہے۔ ان کی وفات ۴۶۳ھ میں ہوئی۔ محمد ابن سخون اللہ قابی کی طرح انھوں نے بھی اس موضوع پر دلائل و براہین کا راستہ اختیار نہیں کیا بلکہ اس کی بجائے سلف کی روایات۔ ان کی ہدایات کا متبع اور ان کے راستے کی پیروی کو اختیار کیا ہے۔

امام غزالی کے علمی اور عملی اجتہاد کا زمانہ چوتھی صدی کے دوسرے نصف کا ہے ان کی وفات ۵۰۵ھ میں ہوئی۔ وہ فلسفہ و منطق، دلائل و براہین کے خاستاؤں میں سے گذر کر تصوف اور صفائی قلب کے نخلستان میں وارد ہوئے۔ وہ بڑی کٹھن منزلوں سے گذر کر حقیقت

کے اُبلتے ہوئے سرچشمے تک پہنچے تھے۔ ان کی ابتدائی تعلیم و تربیت نے ان کی روح کی گہرائیوں میں ایک مستقل خلش پیدا کر دی تھی جو ان کو نہ تو راتوں کو سونے دیتی تھی نہ دن میں ہمیں سے بیٹھنے دیتی تھی۔ ان کے ہم عصر لوگوں نے یہ منظر بھی دیکھا ہے کہ امام صاحب پتے پتے ہوئے صہرا میں پیدل چلے جا رہے ہیں۔ تن بدن کا ہوش نہیں ہے اور زبان پر عربی کا ایک شعر جاری ہے جس میں گزرے ہوئے زمانہ پر تأسف اور آئندہ کے لیے مایوسی کا اظہار ہے۔ ان کے دس سال اسی ابتلا اور آزمائش میں گزرے۔ احیاء العلوم کی بھی تالیف اسی زمانے میں ہوئی تھی۔

اگرچہ ابتدا میں امام غزالی کا بیج فکر منطقی اور فلسفیانہ تھا لیکن جب انھوں نے احیاء العلوم کی تصنیف کی ہے اس زمانے میں وہ اس دور سے گزر چکے تھے۔ انھوں نے اس کی پہلی جلد کا افتتاح باب العلم سے ہی کیا ہے اور ان کا طریق فکر بھی ان مصنفین سے چنداں مختلف نہیں جو حدیث اور آثار سلف کا تتبع کرتے تھے۔

ایک مقبول تصنیف اور اس کا لاطینی ترجمہ

آثار سلف کے طریق تعلیم کے تتبع کرنے والوں میں بریلان الدین الزرنوجی کا نام آخر میں آتا ہے لیکن اپنی مقبولیت کی بنا پر اس مختصر رسالہ کی جس کا نام تعلیم المتعلم طریق المتعلم ہے خاص اہمیت ہے۔ اسلامی تعلیم کی کتابوں میں سے صرف کتاب کا ترجمہ لاطینی زبان میں کیا گیا۔ اس کتاب کی مقبولیت کی شاید ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بریلان الدین الزرنوجی صاحب ہدایہ کے شاگرد تھے۔ اور چونکہ ہدایہ فقہ کی درسی کتاب کے لحاظ سے تعلیمی حلقوں میں معروف و مقبول رہی ہے

لہ احیاء العلوم فی اربعة الاجزاء، المطبعة العثمانیہ المصریہ ۱۹۳۳ء

لہ تعلیم المتعلم طریق المتعلم۔ الزرنوجی راعطبقہ السجانیہ ۱۹۳۱ء

اس رسالے کا اردو میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے۔

اور مصنف نے اکثر اپنے استاد کی زندگی سے ہی تعلیمی اصولوں کے شواہد مہیا کیے ہیں۔ اس لیے اس کی شہرت اسلامی دنیا سے نکل کر مغرب میں بھی جا پہنچی۔ اس کی مقبولیت کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ اس کا انداز بیان سادہ ہے اور اسے حکایات اشعار اور امثال کے ذریعہ دل نشین بنایا گیا ہے۔ ان کے علاوہ تعلیمی فکر کے میدان میں فلسفیوں کا گروہ بھی برابر گرم عمل رہا ہے۔ اور اخوان الصفا۔ ابن مسکویہ۔ ابن سبینا اور ابن خلدون وغیرہ نے تعلیمی عمل کو علمی۔ نفسیاتی معاشرتی لحاظ سے لیا۔

اخوان الصفا

بعض ادیب قسم کے مصنفین نے اس موضوع کو مخفی طرز و استہزا کے طور پر استعمال کیا۔ مکاتیب کے معلمین پر چھینٹے اڑانے میں جا خط کسی سے کم نہیں۔ اس نے اپنے رسالۃ المعلمین کو مآلفیہ الدین یا مآلف دو پیارہ کی زنجیل بنا دیا ہے لیکن اسی کے ہم عصر مصنفین اخوان الصفا نے ہمیں سب سے پہلے *Talaa al-Hakim* یا الذہن کا لوح کا تصور مہیا کیا ہے۔ ان کے رسالے میں اس نظریہ کی ان الفاظ میں اسی طرح تصریح کی ہے۔ تحصیل علوم باعقادات کو اپنانے سے پہلے انسان کی فکر کی مثال ایسے سادہ ورق کی ہے جس پر کچھ نہ لکھا گیا ہو تب اس پر حق یا باطل قسم کی کوئی چیز مرقم کر دی گئی تو وہ جگہ بھر جاتی ہے اور اس کے بعد اس پر کسی دوسری شے کا لکھنا ممکن نہیں۔ اور اس کا مٹانا اور محو کرنا بھی آسان نہیں ہوتا لہٰذا ابن مسکویہ

احمد بن مسکویہ نے بھی اپنی کتاب تہذیب الاخلاق میں بچوں کی تعلیم پر ایک باب شامل کیا ہے۔ اس کا طرز عمل خالص فلسفیانہ ہے اور اس نے اپنے خیالات کو زیادہ تر یونانی

۱۔ المقدمہ، ابن خلدون المطبعة البہیة بالادھر۔

۲۔ اخوان الصفا جلد چہارم، صفحہ ۱۱۲، المطبعة العربیة ۱۹۲۸ء

فکرین اور بالخصوص برومن سے لیا ہے۔ اخوان الصفا اور ابن مسکویہ پر یونانی طرز فکر کا نہایت گہرا اثر ہے۔ لیکن ابن سینا اور اس کے بعد ابن خلدون اس کے گہرے سایوں سے بہت حد تک آزاد نظر آتے ہیں۔ تعلیم پر ان کے جو افکار ہیں ان میں دین کی گہرائی بھی ہے اور فلسفہ کی گیرائی بھی۔

ان کے علاوہ اخلاقیات پر لکھنے والے بھی اپنی کتابوں میں تعلیم ضرور لکھتے تھے۔ اہل عرب کی ان روایات کو اہل عجم نے بھی لے لیا۔ اور اخلاق جلالی یا اخلاق ناصری جیسی کتابوں میں بھی تعلیم پر مستقل ابواب شامل کیے گئے ہیں۔

صوفیا کا تعلیمی نظام

ان کے علاوہ صوفیائے کرام کی تصنیفات اور ان کے ملفوظات کی پوری روح تعلیمی اثرات سے بھرپور ہوتی ہے اور ان کے تالیفات میں تعلیم پر علیحدہ ابواب بھی ہوتے ہیں۔ ہر سلسلے کی بیعت و ارشاد کے طریق معین قسم کے ہوتے تھے جن میں باطنی تعلیم کے ساتھ ساتھ ظاہری تربیت کو بھی اہمیت دی جاتی تھی۔ مریدوں کو خانقاہ کے قیام میں سخت قسم کی ضبط کی پابندی کرنی پڑی تھی۔ ان کی زندگی کے ہر لمحے پر احتساب کیا جاتا تھا۔ ان کو کھانے پینے نشست و برخاست ہر بات میں ان اصولوں کی پابندی کرنی پڑی تھی۔ ان کی تعلیم کے کئی ایک درجے یا منزلیں تھیں جن کی تکمیل پر پیر کی طرف سے عیا عصا اور کلاہ وغیرہ عطا کیا جاتا تھا۔ خلافت کے عطا کرنے کی رسوم میں جن آداب کی پابندی کی جاتی تھی وہ زمانہ جدید کی کسی یونیورسٹی کنووکیشن سے کسی حالت میں کم نہیں تھیں۔ ہمیں اس امر کے شواہد بھی ملتے ہیں کہ مغرب کی یونیورسٹیوں نے اس رسم کو اسلامی مدرسوں کے رسم اجازہ اور

صوفیائے کرام کی دستار بندی کے طریق سے لیا لے

تعلیمی مصنفین کے طبقات

اس لحاظ سے تعلیم پر لکھنے والوں کے کئی ایک طبقات ہیں۔ ایک تو ایسے مصنفین جو آثار سلف کے پیروکار ہیں اور ان کے تعلیمی اصولوں کی بنیاد حدیث اور اہل حجاز کا تعلیمی لائحہ عمل ہے۔ ان کے بعد ایسے مفکر جنہوں نے یونانی فلسفہ تعلیم اور نفسیات کو جوں کا توں لے لیا۔ ان کے بعد ایسے مفکر دل کا طبقہ آتا ہے جنہوں نے تعلیم کے میدان میں یونانی فکر کو اسلامی معاشرے کے سانچے میں ڈھالا لیکن ابن خلدون اور البیرونی کی حیثیت ایسے مفکرین کی ہیں جنہوں نے اپنے ایوان فکر کو بالکل نئی بنیادوں پر استوار کیا۔

امام غزالی بذاتہ تعلیمی فکر کے میدان میں ایک منفرد دبستان کے مالک ہیں جس کا اصل رنگ تو قرآن و حدیث اور صوفیائے کرام کی طرز فکر و عمل کا ہے لیکن ان کے ہاں یونانی طریق استدلال کی جھلک برابر پائی جاتی ہے۔ ان سب طبقوں میں اثر کی گہرائی اور گیرائی کے لحاظ سے سب سے زیادہ اہم وہ تعلیمی مفکر ہیں جن کو اہل الرائے کے مقابلے میں اہل الحدیث کہا جاسکتا ہے۔ یعنی وہ علما جو اپنی فکر کی بنیاد حدیث اور اہل حجاز کے عمل پر رکھتے ہیں۔ ان کے رہنمائے عظیم امام مالک ہیں۔ محمد ابن سحنون کی آداب المعلمین امام مالک کی تعلیمات اور اہل حجاز بالخصوص اہل مدینہ کے تعلیمی عمل کا عکس پیش کرتی ہے۔

تعلیمی ادب میں اولیت کا شرف

ویسے یہ بات کچھ عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ اسلامی دنیا کا پہلا ضابطہ تعلیم مغرب میں کیوں تدوین ہوا، اور ہمیں مدینہ اہل حجاز کے ملکیتی نظام کی معلومات بھی اسی وسیلہ سے کیوں

۱۵ اسلام کا نظامی تعلیم و ترقی۔ یہ کتاب ایک جرمن مستشرق کے رسالہ کی تلخیص ہے۔ اس جرمن عالم نے اسلامی تعلیم کے مغرب پر ان اثرات کا قدرے تفصیل سے اعتراف کیا ہے۔

حاصل ہوئیں۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مغرب کے سوا دوسرے علمی مراکز سیاہی مرکوزوں کے قریب تھے۔ وہاں کے اکثر علماء کے خلفاء اور ان کے عمائدین سے گہرے روابط تھے۔ خود فقہاء کو حکومت کے منصب داری نظام میں خاص امتیاز حاصل تھا۔ اس لیے اُن کی دلچسپیاں زیادہ تر ان فقہی مسائل سے متعلق تھیں جن کا خلفاء اور ان کے امرا کی زندگی سے تعلق تھا۔ المغرب سلطنت کے سیاسی مراکز سے اتنا دور تھا کہ وہاں کے علماء ایک حد تک ان اثرات سے محفوظ تھے۔ اس کے علاوہ حکمی تعلیم عوامی کا مسئلہ تھا اور اس میں ان ہی علماء اور فقہاء کو دل چسپی ہو سکتی تھی جن کا دربار سرکار سے تعلق نہ ہو۔ سمحون قیروان کے قاضی تو تھے لیکن وہ کسی سے وابستہ نہیں تھے۔ اس کے علاوہ اہل مغرب کو مشرقی ممالک کی نسبت زیادہ ضرورت تھی۔ اس زمانے میں عوامی تعلیم کتابی کی بجائے زیادہ تر سماعی ہوتی تھی اور مذہب اور اس کی معلومات کے بارے میں معاشرہ کا شعور نکھر رہا تھا۔ شہروں سے درکنار دیہی علاقے کے باشندوں کے لیے سماجی تعلیم کے اتنے کثیر ذرائع تھے کہ ان کی مذہبی معلومات کا ماحول خود بخود اونچا ہو جاتا تھا۔ پھر ان مراکز کی عوامی زبان بھی عربی تھی۔ اس لیے عوام کو سماجی تعلیم کے ان ذرائع سے استفادہ کرنے کی بھی زیادہ سہولت تھی۔ المغرب کا معاملہ ان سے قدرے مختلف تھا۔ شمالی افریقہ کی آبادی میں اہل بربر کا معتد بہ عنصر موجود تھا۔ ان کی مادری زبان عربی نہیں تھی اس لیے وہاں کے علماء کو اس امر کی خاص ضرورت محسوس ہوئی کہ وہ مکتب کی تعلیم اور اس کے ضوابط پر توجہ کریں۔

اس کی وجوہات

ابن خلدون کے قول کے مطابق ان کے معاشرے میں بدویت کا عنصر غالب تھا۔ اس لیے ان کے ہاں فقہ مالکی کو خاص مقبولیت حاصل ہوئی اس کے اپنے الفاظ میں امام کا مذہب المغرب اور اندلس میں پھیلا۔ اگرچہ اور مالک میں ممالک میں بھی آپ کے مقلد پائے جاتے ہیں لیکن بہت کم ہیں۔ المغرب اور اندلس میں مالکی مذہب

کے عام ہونے کی وجہ یہ ہوئی کہ مغرب و اندلس سے جس نے سفر کیا اور تحصیل علم کے لیے نکلا، وہ سیدھا حجاز پہنچا۔ مدینہ منورہ اُن دنوں دارالعلوم تھا اس لیے ان کو زیادہ تر علمائے مدینہ سے استفادہ کرنے کا موقع ملا۔ مدینہ میں امام مالک یا اُن کے شاگرد مسند تدریس پر متمکن تھے۔ اس لیے جو بھی گیا وہ مالکی المذہب ہو کر واپس آیا اور اسی مذہب کو رواج دیا۔ اس کے علاوہ مالکی مذہب کے رواج کی وجہ یہ بھی تھی کہ مغرب و اندلس اس زمانے میں بدویت پسند ملک تھے اور انھیں اہل عراق کے تمدن و حضرت سے کچھ واسطہ نہیں تھا۔ اس لیے یہ بدویت اہل مغرب اور اندلس کو بجائے عراق کے حجاز کی طرف بھیج کر لے جاتی رہی۔ اور اس نے انھیں امام مالک کا پیرو اور مقلد بنادیا۔ چونکہ مالکی مذہب زیادہ تر اندلس اور مغرب ہی میں پھیلا۔ اور یہاں کے رہنے والے بھی بدویانہ طور طریق کے پابند تھے اس لیے یہ مذہب حضری تہذیب و تنقیح سے محروم رہا اور سادگی اس کے لوازمات میں سے رہی۔ لہٰذا اسلامی دنیا کا پہلا ضابطہ تعلیم

آداب المعلمین ابو عبد اللہ محمد ابن سحنون کی تصنیف ہے اور اولیت کے لحاظ سے اسلامی دنیا میں ضابطہ تعلیم کی پہلی کتاب ہے۔ رسالہ کا بابہ الامتیاز محض اس کی اولیت ہی نہیں، بلکہ خود اس کے مصنف کی علمی اور دینی حیثیت بھی ہے۔ ابو عبد اللہ محمد ابن سحنون مغرب میں مذہب مالکی کے عظیم ستونوں میں سے تھے اور ان کے والد سحنون کو جو شہرت فقہ مالکی میں حاصل ہوئی ہے وہ کسی کے نصیب میں نہیں آئی۔ ان کی کتاب المدونہ کی فقہ مالکی میں وہی حیثیت ہے جو علم الحساب میں اقلیدس کی اور کتاب سیبویہ کی علم نجوم میں۔ دس مہسوطا جلدوں میں یہ تصنیف مصر سے شائع ہو چکی ہے۔ المدونہ سینکڑوں سال تک فقہ مالکی کی

۱۔ المقدم ابن خلدون صفحہ ۳۹۲

۲۔ المدونۃ البکری سحنون القروانی دس جلدوں میں مطبع السعادة مصر ۱۳۴۳ھ

مسند کتاب رہی ہے اور اس کی شرح لکھنے کا شرف بہت سے مشہور مغربی علما کو حاصل ہوا۔
ان میں سے ایک علامہ ابن حزم بھی ہیں۔

محمد ابن سحنون نے اس رسالے میں اپنے والد سے جو احادیث روایت کی ہیں وہ ان کے
والد سحنون نے اکثر و بیشتر ابن القاسم سے لی ہیں۔ ابن القاسم کو امام مالک کے شاگردوں میں خاص
انتیاز حاصل تھا۔ ابن حزم نے اپنی کتاب الاحکام میں بھی ان کی اس حیثیت کی تصدیق و
توثیق کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:-

”المنقول عن اصحاب الامام رائتی ابن القاسم واستجاندہ و

قیامہ علی اقوال مالک و کتاب الاحکام جلد چہارم صفحہ ۲۱۸)

محمد بن سحنون

اس رسالے کے مصنف ابو عبد اللہ محمد ابن سحنون کی حیثیت اگرچہ اپنے عظیم المرتبت والد کے برابر
تو نہیں لیکن انھوں نے بھی حتی المقدور اپنے والد کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کی۔ قیردان
اور المغرب میں مذہب مالکی کی اشاعت میں ان کا بڑا ہاتھ ہے۔ انھوں نے تعلیم اپنے والد
سے حاصل کی اور ان کی وفات کے بعد ان کی مجلس میں تعلیم و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا۔

محمد ابن سحنون فقہ کے بہت بڑے عالم تھے اور اپنے والد کی طرح وہ اہل مدینہ یعنی امام
مالک کے بہت بڑے مؤید اور فقہ مالکی پر جو اعتراض وارد ہوتے تھے ان کا سختی سے رد
کرتے تھے۔ انھیں علم آثار یعنی تاریخ اور اسماء الرجال میں بھی بڑی دسترس حاصل تھی لیکن
ان کی زیادہ دلچسپی علم فقہ اور علم مناظرہ سے تھی۔ مناظرے کے دوران میں وہ خوب خوب دلائل
پیش کرتے تھے اور اہل السنۃ والمذہب کی پوری پوری مدافعت کدے تھے۔

محمد ابن سحنون مغرب (شمالی افریقہ) میں اپنے زمانے کے امام تھے۔ اور وہ کئی لحاظ سے بڑے
جامع الصفات شخصیت تھے۔ وہ بیک وقت فقہ، علم الآثار، مناظرہ اور حدیث کے عالم تھے۔
وہ اہل مدینہ کے مہر جوش مؤید تھے۔ ایک ہی شخص میں اتنی خوبیوں کا ایک ساتھ جمع ہونا

آسان نہیں ہوتا۔

محمد ابن سحنون کی تصنیف کی اہمیت اور مغرب میں اس کی مقبولیت کی بڑی وجہ ان کے والد سحنون کی روایات تھیں۔ ہم نے اس سے پیشتر اس امر کی توضیح کی ہے کہ اندوچی کی کتاب "تعلیم البتلم" کی عام مقبولیت کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ اس کے مصنف صاحب ہدایہ کے شاگرد تھے۔ المغرب میں آداب المعلمین کی ہر دلعزیزی کی بھی کچھ ایسی ہی وجہ تھی چونکہ مصنف کے والد سحنون کی کتاب "المدونة" شمالی افریقہ میں فقہ مالکی کی سب سے مستند تصنیف تسلیم کی گئی تھی اس لیے ان کی تعلیمی روایات پر بھی لوگوں کو پورا پورا اعتماد تھا۔

سحنون اور ان کی تعلیم

سحنون کا پورا نام سعید عبد السلام بن سعید التنوفی المقلب بسحنون الفقہ مالکی تھا۔ وہ ۱۶۰ھ میں رمضان کی پہلی رات کو پیدا ہوئے اور ان کی وفات ۲۴۰ھ میں اس تاریخ کو ہوئی جب ماہ رجب کے پورا ہونے میں نو دن باقی تھے۔ ان کا یوم وفات یوم الثلاثاء تھا۔ ان کا لقب سحنون ہے۔ یہ مغرب کے ایک پرہیزگار نام ہے جو زہن کا بہت تیز موتا ہے۔ ان کو ان کی ذکاوت کی وجہ سے سحنون کہا جاتا تھا لے

سحنون کو خود امام مالک کی خدمت میں حاضر ہونے کا شرف حاصل نہیں ہوا۔ اور انھیں اس کی محرومی کا تمام عمر افسوس رہا۔ سوانح نگاروں نے اکثر ان خسران آگین خیالات کا اعلاہ کیا ہے۔ جن میں سحنون اپنی غربت اور ناواری پر افسوس کرتے تھے۔ ان کی امام مالک کی خدمت سے محرومی کی بڑی وجہ مالی ذرائع کی کمی تھی۔ سحنون نے امام مالک کی زیادہ روایات ابن القاسم سے حاصل کیں جو مہر میں مقیم تھے۔ سحنون جب تحصیل علم کے لیے وطن سے روانہ ہوئے تھے تو ان کا ارادہ امام مالک سے روایت کرنے کا تھا مگر ان کے مالی حالات نے انھیں اس لیے

سفر کی اجازت نہ دی اور انھیں مصر میں ابوالقاسم کی روایات پر ہی اکتفا کرنا پڑا۔ ویسے ان سے جب یہ دریافت کیا گیا کہ آپ کو امام مالک سے سماعت میں کونسی چیز مارج ہوئی تو انھوں نے جواب دیا "قلۃ الدراہم" ایک اور موقع پر جب ان سے یہی سوال دہرایا گیا تو انھوں نے کہا بخدا غریب کو غارت کرے۔ اگر یہ نہ ہوتی تو میں ضرور امام مالک سے استفادہ کر سکتا۔

سخنوں کا کہنا ہے کہ جب وہ ابن القاسم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو ان کی عمر ۲۵ سال کی تھی۔ مصر میں ان کا قیام پانچ سال کے قریب رہا اور جب وہ شمالی افریقہ کو لوٹے ہیں تو ان کی عمر ۳۰ سال کی تھی۔

المغرب اور مدینۃ النبیؐ

مغرب کے طلباء وطن سے چلتے تھے تو سب سے پہلے ان کے راستے میں مصر کا ملک پڑتا تھا مصر علوم کے مراکز میں خاص اہمیت رکھتا۔ امام شافعیؒ اگرچہ خود حجاز کے رہنے والے تھے۔ لیکن انھوں نے مصر میں ہی شہرت حاصل کی تھی۔ امدابن الحکم کا خاندان حوران کا خاص مربی رہا تھا ان کا وطن بھی مصر تھا۔ اس کے علاوہ اگرچہ امام مالک نے اپنی پوری عمر مصر میں گزاری، لیکن ان کے بعض عظیم شاگردوں نے مصر کی مجالس علمی کو آباد کیا۔ ان میں زیادہ سربآئندہ امام عبدالرحمن ابن القاسم ابن وہب اور اشہب تھے۔ سخنوں نے ان سب سے سماعت کی۔ اس کے بعد ان کی ریاست فی العلم مغرب میں تکمیل پا گئی۔ ان علما نے اپنے جو نہار طالب علم کی بڑی ہمت افزائی کی۔ اشہب سے دریافت کیا گیا کہ آپ کے پاس مغرب سے کون کون سے طلباء آئے۔ انھوں نے کہا۔ سخنوں۔ اس پر ان سے پوچھا اسد بن الغزات کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے۔ انھوں نے کہا۔ خدا کی قسم سخنوں ان سے منامے مرتبہ زیادہ دین کی سمجھ رکھتے تھے۔

ابن القاسم کی بھی ان کے بارے میں کچھ ایسی ہی رائے تھی۔ ان کا کہنا ہے کہ مصر میں مغرب سے

جتنے طلباء آئے ہیں ان میں آج تک سمنون جیسا طالب علم وارد نہیں ہوا۔ فقہ مالکی میں ان کے انتہائی شغف اور ذاتی خلوص کا یہ نتیجہ ہوا کہ ان کو مغرب کے ممالک میں فقہ مالکی میں ریاست العلم کا منصب ملا۔ اور ان کے مقابلہ میں اسد ابن الفرات یا دوسرے لوگوں کا چراغ نہ جل سکا۔

اسد ابن الفرات ان مجاہد علماء سے ہیں جنہوں نے جزیرہ سسلی کے جہاد میں حصہ لیا تھا۔ اسد ابن الفرات سرقوسہ (Saragossa) کے امیر جیش یعنی شہر کمانڈر اور قاضی تھے۔ ۱۱۰ھ کی وفات ۲۱۳ھ میں ہوئی۔

شمالی افریقہ میں سمنون کے اتنے اصحاب اور تلامذہ ہوئے کہ امام مالکؒ کے اصحاب میں کوئی بھی اس بات میں ان کا مقابلہ نہیں کر سکتا مان کے سبب امام مالکؒ کے مذہب کی مغرب میں اشاعت ہوئی۔ ان کی المدونہ کی المغرب میں بے شمار شرحیں لکھی گئیں اور تونس اور مراکش کے شیوخ نے اس کا کافی اور معتمد سمجھ کر باقی سب کتابوں کو ترک کر دیا۔

رسالہ آداب المعلمین

محمد ابن سمنون کا یہ رسالہ عرصے سے ناپید تھا۔ اس کو استاد حسن حسنی عبد الوہاب پاشا نے بہت کوشش کے بعد تلاش کر کے ۱۳۵۰ھ میں تونس سے شائع کیا۔ اس کے بعد اس کا ایک نیا ایڈیشن ڈاکٹر احمد فواد الہوانی استاد فلسفہ کلیتہ الآداب جامعۃ القاہرہ نے قاہرہ سے ۵۵ھ میں شائع کیا۔ ڈاکٹر الہوانی نے اپنی ڈاکٹریٹ کی ڈگری کے لیے ”التعلیم فی راقی العالی“ کا انتخاب کیا تھا۔ اور چونکہ قالسی نے اپنی تصنیف کی بنیاد محمد ابن سمنون کے رسالہ آداب المعلمین پر رکھی تھی اس لیے ڈاکٹر الہوانی نے اپنے مقالہ کے آخر میں اس رسالہ کو بھی شائع کر دیا۔ اب ہم اس رسالہ کا ترجمہ ہدیہ ناظرین کرتے ہیں۔

تعلیم القرآن

ابو عبد اللہ محمد ابن سمنون نے کہا کہ میرے والد سمنون نے عبد اللہ بن وہب سے دین

کی۔ انھوں نے سفیان بن ثوری سے، انھوں نے علقمہ بن مرشد سے، انھوں نے ابی عبد الرحمن سلمیٰ سے، انھوں حضرت عثمان بن عفان سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ تم میں سے سب سے افضل وہ ہے جو قرآن کو سیکھے، اور سکھائے۔

محمد ابن سحنون نے ایک اور سلسلے سے حضرت علی ابن طالب سے روایت کی کہ رسول اللہ نے فرمایا۔ تم میں سے سب سے اچھا وہ ہے جو قرآن سیکھے اور سکھائے۔ محمد ابن سحنون نے ایک اور سلسلے سے روایت کی، کہا، حضرت علی ابن طالب نے کہ فرمایا نبی کریم نے قرآن قوموں کو بلند کرتا ہے۔

سحنون نے روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ نے فرمایا، تم پر قرآن کا پڑھنا اور پڑھانا فرض ہے کیونکہ یہ منافقت کو اس طرح دُور کرتا ہے جیسے آگ لوہے کی میل کو۔

موسیٰ نے ایک سلسلے میں انس بن مالک سے روایت کی کہ رسول اللہ نے فرمایا۔ بلاشبہ لوگوں میں سے خدا کے اہل دو ہیں۔ آپ سے دریافت کیا گیا۔ رسول اللہ! وہ کون ہیں تو آپ نے جواب دیا وہ حملۃ القرآن ہیں۔ وہ اہل اللہ ہیں۔ اور اس کے خواص میں سے ہیں۔

مالک نے اس سلسلے سے روایت کی کہ حضرت عمر بن الخطاب نے کہا کہ رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ قرآن سات حروف پر نازل ہوا ہے تو اس میں سے جتنا بھی آسانی سے پڑھ سکو پڑھا کر۔

اس رسالے میں زیادہ روایات ابومعشر محمد بن سحنون سے ہیں انھوں نے بیشتر موقعوں پر اپنے والد سحنون سے روایت کی ہے۔

علم کی فضیلت پر احادیث کے سب مجموعوں میں کتابیں پیش کی گئی ہیں جن کو کتاب العلم کہا جاتا ہے کتاب العلم کا آغاز علم کی فضیلت کے باب سے ہوتا ہے اس رسالے کی اکثر احادیث صحاح ستہ اور دوسرے مجموعوں میں شامل ہیں قرآن کے یاد کرنے والے اور روایت کرنے والے۔

سات حروف سے قرات کے ساتھ دستار، ملو ہیں۔ یہاں قرات سے کج کل کے مرد و عورتی حروف نہیں ہیں بلکہ قرات سے یہاں یہ مراد ہے کہ قرآن کے بعض الفاظ کو مختلف دستاروں کے لوگ قدرے مختلف حروف سے پڑھتے ہیں۔ سات حروف سے ان الفاظ کو مختلف طریق سے پڑھا مراد ہے۔

موسیٰ بن معاویہ الصمادی نے ایک سلسلے میں بیان کیا کہ غدلیف نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس نے قرآن کو اعراب کے ساتھ پڑھا اس کے لیے شہید کا ثواب ہے۔

محمد بن یحییٰ نے مختلف واسطوں سے ابی ہریرہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص نے نو عمری میں قرآن سیکھا تو قرآن اس کے گوشت اور خون کے ساتھ یک جا ہو گیا اور جس نے اس کو بڑھاپے میں سیکھا اور قرآن اسے بھول بھول جاتا تھا۔ لیکن قرآن کو اس ترک نہیں کیا تو اس کے لیے دوہرا ثواب ہے۔

ابن یحییٰ کہتے ہیں کہ مجھے مختلف واسطوں سے حضرت عثمان بن عفان کی یہ روایت اس آیت کے بارے میں پہنچی ہے: ﴿ثُمَّ آدَيْنَا آلَ الْكَتَابِ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِكَ﴾ (پھر ہم نے اس کتاب کا وارث ان لوگوں کو بنایا جن کو ہم نے اپنے بندوں میں سے منتخب کیا) اس کے ضمن میں حضرت عثمان نے کہا جو شخص قرآن سیکھتا اور رکھتا ہے وہ ان میں سے ہے جن کو اللہ نے بنی آدم میں سے انتخاب کیا ہے۔

محمد بن یحییٰ نے مختلف واسطوں سے سفیان ثوری کی یہ روایت پہنچی کہ ابن مسعودؓ کہا کہ لوگوں کے لیے تین باتوں کے بغیر چارہ نہیں۔ ایک تو لوگوں کے لیے ایسے امیر کا ہونا لا ہے جو ان کے مابین حکم کا کام کرے۔ اگر ایسا امیر نہیں ہوگا تو لوگ ایک دوسرے کو کھا جائیں دوسرے لوگوں کے لئے قرآن کی خرید و فروخت بھی لا بدی اور ضروری ہے۔ کیونکہ اگر یہ کار نہ ہوگا تو کتاب اللہ (لوگوں کے مابین) گم ہو جائے گی۔ نیز لوگوں کے لیے یہ بھی لا بدی ہے کہ ان کی املا کو پڑھائے اور اس پر اجرت لے۔ اگر یہ نہیں ہوگا تو لوگ امی رہ جائیں گے ابن وہب نے عمر بن قیس سے روایت کی کہ انھوں نے عطاء سے۔ یہ عطا معاویہ۔ نے ان کے لئے قرآن پڑھاتے تھے اور اس کا شرط نامہ بھی کرتے تھے۔ ابن وہب نے ابن جریج سے روایت کی کہ انھوں نے عطاء سے۔ یہ عطا معاویہ۔ نے ان کے لئے قرآن پڑھاتے تھے اور اس کا شرط نامہ بھی کرتے تھے۔ ابن وہب نے ابن جریج سے روایت کی کہ انھوں نے عطاء سے۔ یہ عطا معاویہ۔ نے ان کے لئے قرآن پڑھاتے تھے اور اس کا شرط نامہ بھی کرتے تھے۔

ابن وہب امام مالک کے ایک ممتاز شاگرد تھے یحییٰ بن یحییٰ نے ان سے مصر میں روایت کی تھی۔

سے روایت کی کہ انھوں نے کہا کہ میں نے عطا سے پوچھا کیا تم قرآن پڑھانے پر اجرت لیتے ہو وہ
بنے لگے کیا تمھیں معلوم ہے کہ کسی نے اس کو مکروہ جانا ہو۔ میں نے کہا نہیں۔

ابن وہب سے ایک اور روایت ہے کہ سعد بن مالک ایک شخص کو اپنے ساتھ لائے تاکہ
ان کے بیٹوں کو مدینے میں قرآن پڑھائے اور وہ اس کو اجرت دیتے تھے۔ ابن وہب نے کہا
کہ امام مالک نے فرمایا۔ اگر معلم القرآن پر اجرت لے تو اس میں کوئی ہرج نہیں اور اگر اس
پر شرط نامہ کرے تو یہ حلال اور جائز ہے۔ اس میں شرط نامہ کرنے میں کوئی ہرج نہیں۔ اور ختم
قرآن کا عطیہ اس کے لیے واجب ہے۔ خواہ اس نے شرط نامہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اور ہمارے
اہل میں معتبرین کے بارے میں یہی رواج ہے۔

پول کے مابین انصاف اور عدل

محمد بن سحنون کہتے ہیں کہ میں نے کئی ایک واسطوں سے سنا کہ انس بن مالک نے کہا کہ
رسول اللہ نے فرمایا کہ اس اُمت میں سے جو کوئی تین بچوں کو ادب سکھائے اور ان کو ایک جیسا
پڑھائے یعنی ان میں سے غریب کو امیر کی طرح اور امیر کو غریب کی طرح تو روز قیامت میں اس کا حشر
یا ت کرنے والوں سے ہو گا۔

موسیٰ نے فضیل بن عیاض سے روایت کی انھوں نے لیث سے اور انھوں نے حسن سے کہ

۱۔ ہمارے شہر سے یہاں مدینۃ النبیؐ مراوے حضرت امام مالک سے جو روایات ہیں ان کے ضمن میں ہمیں ان کے دور
کے نظامِ مکتب کا اچھا خاصہ اندازہ ہو سکتا ہے۔

۲۔ جہاں تک ہمارے موجودہ نظامِ تعلیم کا تعلق ہے اس عنوان کی روایات ایک المناک اہمیت کی حامل ہیں۔ کیا ہمارے
استاد اپنے فمیر کو ایک ٹھونکا دے کہہ سکتے ہیں کہ وہ اسلامی نظامِ تعلیم کے اس اصول کے تقاضوں کو پورا کرتے ہیں۔
۳۔ ابن رشید کے زمانے میں مشہور صوفی بزرگ صوفیائے کرام کے تذکروں ان کی ہاؤن رشید کے ساتھ تذکرے موجود ہیں۔
۴۔ ابن رشید جیسے ہیبت اور جبروت والے حکمران کی آنکھوں کو خوف عاقبت سے اگر کوئی اٹکبا کر سکا تو وہ فضیل
بن عیاض ہی تھے۔ یہ روایت حضرت فضیل بن عیاض کے اخلاق بلند اور عوام سے بے پناہ ہمدردی کے جذبے کی آئینہ دکھاتی ہے۔

جب کسی معلم سے اجرت پر فیصلہ کر لیا جائے اور وہ بچوں کے مابین عدل نہ کرے تو اس کا شمار ظالموں میں ہوگا۔

ذکرِ ان مکروہ امور کا جو اللہ تعالیٰ کے نام کو مٹانے کے سلسلے میں سرزد ہوتے ہیں اور اس سلسلے میں کیا کرنا چاہئے ابنِ سخون نے انس بن مالک سے ایک حدیث روایت کی ہے کہ اگر بچے اپنی الواح سے قرآنِ کریم کو لکھائی کو ایڑیوں سے لگڑ کر مٹائیں تو یوں سمجھو کہ معلم نے اپنے اسلام کو پیٹھ پیچھے پھینک دیا۔ اور اسے اس بات کی کوئی پروا نہیں کہ روزِ قیامت کو اس سے کیا مواخذہ کیا جائے گا۔

انس نے جواب دیا کہ ہر استاد کے پاس ایک اجانتہ ہوتا تھا۔ ہر روز ہر ایک بچہ اپنی باری سے پاک پانی لاتا تھا اور اس کو اجانتہ میں ڈال دیتا تھا۔ الواح کو اس پانی سے صاف کرتے تھے۔ انس نے کہا کہ اس کے بعد ایک گڑھا کھود کر اس پانی کو اس میں ڈال دیتے تھے تاکہ زمین جذب ہو جائے۔ میں نے پوچھا کہ آپ کی اس بارے میں کیا رائے ہے کہ لکھائی کو زبان سے پاٹ کر صاف کر لیا جائے۔ انھوں نے کہا اس میں کوئی ہرج نہیں لیکن ایڑی سے صاف نہ کیا جائے یا کسی رومال یا اس قسم کی کسی اور چیز سے صاف کر لیا جائے۔ میں نے پھر دریافت کیا کہ بچے کے مسائل کی کتاب میں سے جو لکھیں اس کے بارے میں کیا رائے ہے۔ انھوں نے کہا کہ جس میں اللہ کا ذکر ہو اس کو ایڑی سے نہ مٹایا جائے۔ اور اس کے علاوہ ایسی لکھائی کو جو قرآن میں سے نہ ہو اسے اس طرح مٹایا جائے تو اس میں کوئی ہرج نہیں۔ اور موسیٰ نے جبر بن منصور سے روایت کی کہ ابراہیم النخعی کہا کرتے تھے کہ اگر تم کسی آدمی کے کپڑے اور اس کے لبوں پر سیاہی کے نشان دیکھو تو سمجھ لو کہ وہ اہل مروت میں سے ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان کی رائے میں اگر تحریر کو پاٹ کر صاف کر دیا جائے یا نکل لیا جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں۔

جائز اور ناجائز تادیب کے بارے میں

ابنِ سخون کہتے ہیں کہ یوسف بن محمد سے روایت ہے کہ ایک دن میں سعد الخفاف کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ اس کا بیٹا روتا روتا اس کے پاس آیا۔ انھوں نے پوچھا۔ بیٹا کیوں رو رہے ہو، وہ کہنے لگا مجھے معلم نے مارا ہے۔ اس پر انھوں نے کہا۔ خدا کی قسم آج میں تمہیں ضرور ایک حدیث

سناؤں گا۔ اس حدیث کو عکرمہ نے روایت کیا ہے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے -
 ”فرمایا رسول کریمؐ نے کہ میری امت میں سے بچوں کے معلم سب سے زیادہ شرواے ہیں یتیم پر
 سب سے کم شفقت کرنے والے اور مساکین پر سب سے زیادہ سختی کرنے والے (اس کی توضیح
 کرتے ہوئے محمد ابن یحییٰ نے کہا کہ یہ اس لیے کہا گیا کہ معلم بچوں کو اس وقت سزا دیتے ہیں،
 جب وہ غصے کی حالت میں ہوتے ہیں۔ وہ انھیں ان کی بہتری یا ناکامی کے لیے سزا نہیں دیتے اگر
 وہ ان کی بہتری کے لیے سزا دیں تو اس میں کوئی ہرج نہیں ہے۔ اور تین تھپڑوں سے زیادہ مارنا جائز
 نہیں۔ لیکن اگر اسی بچے نے کسی دوسرے کو ایذا پہنچائی ہو اور بچے باپ نے اجازت دے دی ہو تو
 اس سے زیادہ بھی سزا دی جاسکتی ہے۔ اگر استاد بچے کو کھیل کو دیا بطلالت کی وجہ سے سزا دیتا ہے
 تب بھی دس تھپڑ سے زیادہ مارنا جائز نہیں لیکن قرآن پڑھنے میں تین تھپڑ سے زیادہ مارنا کسی صوت
 میں جائز نہیں۔ اس پر یہیں نے کہا۔ قرآن کے سوا دوسرے امور میں دس دن تک کی اجازت کیوں
 دی گئی ہے اور قرآن کے لیے سزا کو تین تھپڑوں تک کیوں محدود کیا گیا تو سمحون نے کہا کہ دس
 تھپڑ کی سزا تو نادیب کی آخری حد ہے اور میں نے امام مالک کو اسی طرح کہتے سنا ہے۔ رسول
 کریمؐ فرمایا کرتے تھے تم میں سے کوئی شخص دس کوڑوں سے زیادہ سزا نہ دے۔ سوائے اس حالت
 میں کہ وہ شرعی حد کی سزا دے رہا ہو۔“

محمد ابن یحییٰ نے اس حدیث کی اسناد کو بھی بیان کیا ہے۔ انھوں نے بتایا کہ ہمیں
 یعقوب بن حمید نے روایت کی۔ انھوں نے وکیع سے اور وکیع نے ہشام بن ابی عبد اللہ بن ابی بکر

۱۔ تعلیمی ضبط کی نفسیات پر اس سے مختصر اور بہتر تبصرہ مشکل ہے ایک اہل دل نے صابرین کے زمرے میں
 ان اساتذہ کو بھی شامل کیا ہے جو غبی طلباء کی غلطیوں پر صبر کرتے ہیں خصوصاً ایسے طلباء جو حساب میں کمزور
 ہیں۔ اس موضوع پر ابن مسکویہ۔ امام غزالی۔ ابن خلدون نے بھی فلسفیانہ اور تحقیقاتی انداز میں بحث کی ہے
 ۲۔ تعاقب کے لیے ملاحظہ کیجئے ہماری صوبائی تعلیمی کونسل میں بچے کو بدنی سزا دینے کے سلسلے میں چند پابندیاں
 عاید ہیں۔

سے۔ انھوں نے کہا کہ رسول کریمؐ نے فرمایا کہ ایسے شخص کے لیے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے یہ جائز نہیں کہ وہ دس کوڑوں سے زیادہ سزا دے لیکن حد کی صورت میں (یعنی اگر وہ شرعی حد جاری کر رہا ہے تو اس وقت دس سے زیادہ کی سزا دے سکتا ہے)

محمد بن سحنون کہتے ہیں کہ ہم نے رباح نے ایک سلسلہ سے یہ حدیث بیان کی کہ رسولؐ نے کہا، مجھ تک یہ بات پہنچی ہے کہ رسول کریمؐ نے فرمایا بچے کی تادیب صرف تین دروں تک ہے اور جو شخص اس سے زیادہ سزا دے گا تو اس سے قیامت کے بعد اس کا قصاص لیا جائے گا اور ایسے امور میں جن میں شرعی حد جاری نہیں ہوئی ایک مسلمان کی حد تادیب دس سے پسند رہ کوڑوں تک ہے اور جو اس سے بڑھ کر میں تک لے جائے گا تو اسے اس کی سزا قیامت کے روز دی جائے گی۔

محمد بن سحنون نے یہ بھی کہا کہ میری رائے یہ ہے کہ غلام کو بھی دس کوڑوں سے زیادہ سزا دینا جائز نہیں۔ اور جو اس حد تک سے آگے بڑھے گا تو اس سے روز قیامت کو قصاص لیا جائے گا۔ لیکن حد کا معاملہ اس سے مستثنیٰ ہے۔ ہاں اگر اس سے قصور کثرت سے صادر ہوں تو دس سے زیادہ کی سزا بھی جائز ہو سکتی ہے۔ اور یہ اس حالت میں جب وہ اپنے پہلے قصور کی معافی نہ مانگے۔

رسول کریمؐ نے عورتوں کی تادیب کی اجازت دی ہے۔ روایت میں آیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اپنی بیوی کو مارتے تھے۔ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ اگر باپ اپنے بیٹے کو اچھے اخلاق سکھائے تو یہ عداوت دینے سے بہتر ہے۔ بعض علمائے کہا ہے تادیب گناہ کے مطابق ہونی چاہیے۔ اور کبھی کبھی تادیب حد سے بڑھ بھی جاتی ہے۔ اس رائے کے رکھنے والے سعید بن المسیبؓ اور دوسرے لوگ ہیں۔

۱۔ سعید بن المسیبؓ۔ مدینۃ الرسول کے مشہور عالم اور فقیہ جنھوں نے برسوں مسجد نبوی میں پڑھایا۔ ان کی روایات کا سلسلہ کسی سلسلۃ للذہب سے کم نہیں۔

ختم قرآن اور استاد کا معاوضہ

ابن سحنون سے دریافت کیا گیا کہ استاد ختم قرآن کی اجرت کب لے سکتا ہے تو انھوں نے کہا جب وہ خاتمہ کے قریب پہنچ جائے اور دو تہائی قرآن سے آگے بڑھ جائے۔ اس پر میں نے ان سے پوچھا کہ اگر محض نصف قرآن پورا ہوا ہو تو اس کے بارے میں کیا حکم ہے تو انھوں نے کہا کہ اس صورت میں اس کی ادائیگی ختم قرآن کے انعام کی ادائیگی (لازمی قرار نہیں دی جاسکتی ختم قرآن کا معاوضہ تو نصف۔ ثلث یا ربع قرآن پورا کرنے پر نہیں بلکہ پورے کا پورا قرآن ختم کرنے پر لازم آئے گا۔ ہاں اگر بچے کے درنا اتنے پر ہی خوش ہو کہ پورا معاوضہ ادا کر دیں تو یہ ان کی مرضی ہے لیکن شرعی لحاظ سے ان پر پوری ادائیگی لازم نہیں آتی)

ایک بار سحنون نے ایک شخص کے خلاف ختم قرآن کے معاوضہ (کی مقدار) کا جھگڑا فیصلہ کیا (ان کی رائے میں اس کی مقدار) یہ اس شخص کی غربت یا امانت کے مطابق ہوگی۔
چھٹی

ان سے پوچھا گیا کیا استاد کو بچوں کو ایک کی یا اس کے لگ بھگ چھٹی دینے کا حق حاصل ہے تو انھوں نے جواب دیا کہ لوگوں کا یہی عمل ہے کہ ایک دن یا دن کے کچھ حصے کی چھٹی دے دیتے ہیں لیکن استاد کے لیے یہ جائز نہیں کہ اس سے زیادہ مدت کے لیے بچوں کو چھٹی دے۔ اس کے لیے اسے تمام بچوں کے والدین سے اجازت لینا ہوگی کیونکہ وہ ان کا حیر ہے۔

ہدیہ

پھر سحنون سے پوچھا گیا کہ اگر طالب علم کوئی چیز ہدیہ میں پیش کرے یا نقدی کے طور پر دے تو کیا اس کے لینے کی اجازت ہے۔ انھوں نے جواب دیا۔ اس کی اجازت نہیں۔ اجازت تو محض

ختم قرآن سے مصنف کی مراد اس خاص معاوضہ یا انعام سے ہے جو استاد کو اس کی اجرت کے علاوہ ختم قرآن کی تقریب کے موقعہ پر دیا جاتا تھا۔

لے یہاں مدینہ النبی کے مکاتیب میں جو رسم درو لچ تھا اس کی طرف اشارہ ہے۔

ختم قرآن کے معاوضہ اور اسی قسم کے غلطیوں کی ہے۔ یا عیدین کے موقع پر، اس کے سوا والدین کی اجازت کے بغیر کسی قسم کے ہدیے جائز نہیں۔ اسی لیے بعض معلمین کی شہادت کو قضا کے مقدموں میں تسلیم نہیں کیا جاتا۔ کیونکہ وہ ان فرائض کے ادا کرنے سے قاصر ہوتے ہیں جو ان پر واجب ہیں۔ ماسوا ایسے لوگوں کے جن کو اللہ اپنی حفاظت میں رکھتا ہے۔ یہ اصول اس وقت عائد ہو گا جب معلم کو باہر یا سالانہ مقررہ اجرت پر رکھا گیا ہے۔ اور اس کو یہ پہلے سے جتنا دیا گیا ہے۔ اگر اس کے ساتھ اس قسم کی کوئی شرط نہیں کی گئی تو اگر اسے کچھ دیا جائے تو وہ اسے قبول کرے اور جو اسے نہ دیا جائے اس کے بارے میں سوال نہ کرے۔ بہر حال وہ جس طرح چاہے کر سکتا ہے کیونکہ بچوں کے دلی گارڈین اس کے کام کو جانتے ہیں اگر وہ چاہیں تو اس معاملے میں کچھ دے دیں اور اگر نہ چاہیں تو نہ دیں۔

عطیہ عید یا عیدی

میں (ابن سحنون) نے دریافت کیا کہ کیا عطیہ عید لینا جائز ہے تو سحنون نے کہا یہ جائز نہیں البتہ اگر والدین عطیہ رضا و رغبت سے دیں تو جائز ہے۔ نیز استاد کے لیے بھی جائز نہیں کہ وہ اپنی مقررہ اجرت کے علاوہ بچوں کو کسی ہدیہ وغیرہ کے قسم کی چیز دینے پر مجبور کرے بلکہ اسے بچوں سے اس قسم کا کوئی سوال نہیں کرنا چاہیے۔ اگر اس کے مانگنے پر وہ اس کو دے بھی دیں تو یہ حرام ہے ہاں اگر بغیر مانگے کچھ دیں تو اس میں ہرج نہیں۔ اگر بچے اس کو کچھ نہ دیں تو استاد ان کو اس پر سزا نہ دیں اور اگر اس سلسلے میں وہ ان کو جھڑکے تو یہ بھی جائز نہیں۔ اور اگر وہ بچوں کو ہدیہ دینے پر چھٹی دے دے تو یہ بھی جائز نہیں کیونکہ بچوں میں چھٹی کی خواہش انھیں ہدیہ دینے کی ترغیب دیتی ہے اور یہ مکروہ ہے۔

بچوں کے لیے تعطیلات

میں (محمد ابن سحنون) نے اپنے والد سے پوچھا کہ عیدین کے موقع پر چھٹی کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے۔ انھوں نے جواب دیا عید الفطر کے موقع پر ایک دن کی چھٹی، اور اگر تین دن کی رخصت بھی دے دی جائے تو ایسی قیامت نہیں۔ اسی طرح عید الفطر کے موقع پر تین دن کی

تعطیل، اور اگر پانچ دن کی بھی دسے دی جائے تو بھی کوئی ہرج کی بات نہیں۔ میں نے کہا کیا استاد کسی بچے کو دوسرے کے بلانے کے لیے اس کے گھر بھیج سکتا ہے۔ انھوں نے کہا کہ جب تک بچوں کے باپ یا ولی اس کی اجازت نہ دیں اس وقت تک یہ جائز نہیں۔ ہاں اگر دوسرے بچے کا گھر قریب ہو اور بلانے والا بچہ اس میں زیادہ وقت نہ لگائے تو ہرج نہیں۔ اس سلسلے میں استاد کو چاہیئے کہ وہ خود مکتب میں بچوں کی واپسی کا خیال رکھے اور اگر وہ واپس نہیں آتے تو ان کے والدین کو اس بارے میں اطلاع دے۔

عرفین یا مانیٹر

انھوں نے یہ بھی کہا کہ زیر تربیت بچوں میں سے کسی کو خلیفہ یا مانیٹر نہ بنائے بلکہ عرفین یا خلیفہ اس کو بنائے جو قرآن ختم کر چکا ہو۔ قرآن کو سمجھتا ہو اور تعلیم سے فارغ ہو چکا ہو اور اسے اس صورت میں ہی عرفین بنائے جب کہ یہ امر بچے کے لیے مفید ہو یا اس کا والد اس بات کی اجازت دے یا دینی امداد کے لیے ایسے شخص کو اجرت پر رکھے جو بچوں کی تعلیم کا اسی طرح انجام دے سکتا ہے جیسا کہ وہ خود کرتا ہے۔

استاد کی حاضری

استاد کے لیے یہ جائز نہیں کہ جس وقت بچے مکتب میں ہوں اس وقت ان کے علاوہ کسی اور کام میں مشغول ہو۔ البتہ اس میں کوئی ہرج نہیں کہ وہ کسی سے باتیں کرے اور اس حالت میں ساتھ ساتھ بچوں پر بھی نگاہ رکھے اور انھیں توجہ دیتا رہے۔ ان سے پوچھا گیا کہ لوگ ختم

۱۔ اسلامی نظام تعلیم کے میں مانیٹر یا نظام (Monitorial system) ابتداء سے ہی رائج ہو چکا تھا اس کی انگلستان کے تعلیمی نظام میں خاص اہمیت ہے۔ عرفین یا مانیٹر کے نظام کو ایک عیسائی پادری نے ہندوستان میں مطالعہ کیا اور اسے انگلستان کے ان ابتدائی سکولوں میں رائج کیا جو چرچ کی انجمنوں کے زیر اہتمام قائم کئے گئے تھے۔ انگلستان کے نظام تعلیم میں ان اداروں کا مانیٹر یا نظام کے اسکول کہتے ہیں۔ ان کی وجہ سے انگلستان میں عوام کی ناخواندگی ختم ہوا۔

قرآن کے سلسلے میں جو مہیوے بچھاؤ رکرتے اور انھیں لوٹتے ہیں۔ ان کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے۔ انھوں نے کہا یہ جائز نہیں کیونکہ یہ نہہ یا لوٹ کی حد میں آتا ہے اور رسول کریمؐ نے اس کوٹ کا مال کھانے سے منع فرمایا ہے۔

استاد کے لیے نماز جنازہ

اور استاد کے لیے لازم ہے کہ بچوں کی تعلیم کے سلسلے میں پوری مستعدی دکھائے اور ان کے لیے وہ ہر دوسری مشغولیت سے احتراز کرے اسی لیے اس کے لیے نماز جنازہ جائز نہیں ہے صرف اس صورت میں جائز ہے جب اس سے مفرد ہو۔ کیونکہ وہ ایک اجیر ہے یعنی اسے اجرت پر رکھا گیا ہے اس لیے وہ کسی حالت میں بھی اپنے کام کو ترک نہیں کر سکتا۔ نہ نماز جنازہ میں شریک ہو سکتا ہے اور نہ ہی بیماروں کی عیادت کے لیے جاسکتا ہے۔

استاد کے لیے ضروری ہے کہ وہ بچوں کے لیے کتاب پڑھنے کا خاص وقت مقرر کرے اور ان کو بہترین قرأت کے ساتھ پڑھنا سکھائے کیونکہ اسی میں ان کی بہتری اور ان کی تعلیم کی پختگی ہے۔

بچوں کے لیے اس بات کی اجازت ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کی تادیب کریں۔ لیکن تین تھپڑوں سے زیادہ کسی صورت میں جائز نہیں ہے۔ اور استاد کے لیے یہ جائز نہیں کہ بچے کے سر پر یا منہ پر مارے اور یہ بھی جائز نہیں کہ اس کو بطور سزا کے کھانے پینے سے روکے جبکہ وہ دوسرے بچوں کو (دوپہر کا کھانا کھانے کے لیے) گھر بھیجتا ہے۔

استاد کے اوقات

میں نے دریافت کیا کہ استاد کے لیے یہ جائز ہے کہ اپنے لیے یا کسی دوسرے کے لیے فقہ کی کتاب نقل کرے تو کہا کہ اگر بچوں سے فاسخ وقت میں نقل کرے تو اس بات میں کوئی ہرج نہیں کہ اپنے لیے یا اپنے دوستوں کے لیے کتابت کرے۔ مثلاً ایسے وقت میں جب وہ بچوں کو

تادیب کی اجازت عریف۔ معیہ یا مینٹر کو ہی ہو سکتی ہے۔

(دوپہر کے وقت) گھر جانے کی اجازت دے چکا ہو۔ لیکن جن اوقات میں بچے اس کے ساتھ ہیں۔ اس وقت یہ جائز نہیں اور یہ جائز ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ وہ فریضہ (تدریس) کو چھوڑ کر غیر فریضہ (کتابت) کی طرف متوجہ ہو۔ کیا انھیں معلوم نہیں کہ اس کے لیے توبہ بھی جائز نہیں کہ بچوں کو آپس میں ایک دوسرے کو پڑھانے پر لگا دے۔ تو اسے بچوں کی پڑھائی کے علاوہ کسی اور کام کی کیسے اجازت دی جاسکتی ہے۔

میں نے پوچھا کیا اس بات کی اجازت ہے کہ طالب علم کسی کو خط لکھے تو کہا اس میں کوئی ہرج نہیں، اور یہ بات تو طالب علم کو خطوط نویسی کے لیے ہمارے بہم پہنچاتی ہے۔

نصاب

استاد کو چاہیے کہ ان کو حساب پڑھائے لیکن یہ اس کا فرض منصبی نہیں، البتہ اگر اس کی شرط کی گئی ہے تو اس کا بھی اس کے فرض منصبی میں شمار ہوگا۔ اور یہی اصول نظم، غریب (ضائع و بدائع) عربی زبان خط اور پورے نحو (گرامر) کے بارے میں عائد ہوتا ہے یہ بھی سب کے سب اکتور نافذ ہیں۔ ان کا درجہ فرض منصبی کا نہیں۔ البتہ اس کا یہ فرض ہے کہ بچوں کو اعراب قرآن پڑھائے۔ شکل، ہجا، خوش خطی، حسنِ قرأت، توقیف، ترتیل وغیرہ بھی پڑھانے لازمی ہیں۔ بچوں کو ایسے شعر پڑھانے میں کوئی ہرج نہیں جس میں کلام العرب اور اخبار (تاریخ) کا فحش مواد نہ ہو۔

بچوں کو حسنِ قرأت سکھانا ضروری ہے اور یہ نافع کی پیروی میں ہونا چاہیے۔ البتہ اگر اس کے علاوہ کسی اور کی قرأت کے مطابق سکھائے تو اس میں بھی ہرج نہیں۔ لیکن شرط یہ ہے کہ قرأت غیر پسندیدہ نہ ہو۔ مثلاً (یُبَشِّرُوكَ) و (وُلِّدَ لَكَ) و (حَرَامٌ) علی قَرْنِیْكَ) بجائے اس طرح پڑھنا چاہیے۔ (یُبَشِّرُوكَ) و (وُلِّدَ لَكَ) و (حَرَامٌ)

۱۔ یعنی قرآن کی قرأت حضرت نافع کی تتبع میں کی جائے۔ حضرت نافع کا قرأت قرآن کے سلسلے میں ایک خاص دلستان تھا۔

علی قرنیہ) اور اسی طرح کی اور چیزیں ہیں۔ اس میں کئی طور پر اس طریق کی پیروی کی جائے جس میں رسول کریمؐ کے اصحاب نے قرأت کی ہے۔

سزا دینے کا سامان

وردہ اور خلیفہ کی خریداری کا خرچ معلم کو برداشت کرنا چاہیے۔ اور اس کا بوجھ بچوں پر نہیں ڈالنا چاہیے نیز حالات یعنی مکتب کے مکان کا گرایہ بھی بچوں کی بجائے خود استاد کو ادا کرنا ہوگا۔ استاد پر یہ فرض ہے کہ ان کی تعلیم اور عرض و دونوں پر خاص توجہ دے۔ اسے چاہیے کہ عرض یا آموختہ کے سننے کے لیے خاص اوقات مقرر کرے مثلاً جمعرات کا دن یا بدھ کی شام۔ اور انھیں جمعہ کے دن چھٹی دے

معلمین کے ہاں یہی رواج ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ تعلیم بچوں پر بار نہ ہو بلکہ

اگر استاد انھیں خطبات سے پڑھائے تو کوئی ہرج نہیں لیکن میری رائے میں ان کو الحان نہیں سکھانا چاہیے۔ کیونکہ امام مالک کے قول کے مطابق قرآن کو الحان سے پڑھنا ناجائز نہیں۔

اور میری رائے میں ان کو تجبیر بھی نہیں سکھانی چاہیے کیونکہ اس سے غنا کی ترغیب ہوتی ہے۔ اور غنا مکروہ ہے۔ اور چاہیے کہ اس کی پوری شدت سے ممانعت کرے۔ ابن سخون کے قول کے

۱۔ عرض سے یہاں مصنف کی مراد سبق کا اعادہ ہے جس میں طلبہ آموختہ کو استاد کے سامنے پیش یا عرض کرتے ہیں۔

۲۔ یعنی مدینہ کے معلموں میں یہی رواج ہے۔ مدینہ میں یہودیوں کے مدرسے بھی موجود تھے۔ جمعہ کی چھٹی سلم مکتب میں ہوتی تھی۔

۳۔ فصیح اور بلخ لوگوں کے خطبا بھی عربی ادب کا جزد ہوتے تھے۔ یہ محض ادب کا ہی اچھا نمونہ نہیں ہوتے تھے بلکہ علمی طور پر بھی بچوں کے لیے خطابت کا نمونہ مہیا کرتے تھے۔

۴۔ تجبر سے مراد ہے دلکش نغمہ (تاج العروس) یہ لفظ حدیث میں بھی آیا ہے۔ ایک دفعہ ابو موسیٰ الاشعریؓ ان کے وقت بلندہ آواز سے قرآن پڑھ رہے تھے۔ رسول کریمؐ انھیں بہت شوق سے سنتے رہے۔ حضرت موسیٰؓ کو جب معلوم ہوا تو کہنے لگے۔ اگر مجھے یہ معلوم ہوتا کہ آپؐ سن رہے ہیں تو میں آپ کے لیے اس کی تجبیر کرتا۔

مہر جب سمجھنے لگے کہ مالک سے ایسی مجالس کے بارے میں دریافت کیا گیا تھا جن میں قرأت کی جاتی ہے تو انھوں نے کہا یہ بدعت ہے اور میری رائے میں والی شہر کو چاہیے کہ لوگوں کو ان سے روکے استاد کو چاہیے کہ بچوں کی عادات کو بہتر بنائے اور ان کو ادب سکھائے۔ اس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ واجب ہے کہ طلبہ کو نصیحت کرتا رہے اور ان کی عادات کا تحفظ کرے اور ان کا خیال رکھے۔

اقامت سبق

استاد کو چاہیے کہ بچوں کو کتابت یا لکھائی سکھانے کے لیے دوپہر سے چھٹی تک کا وقت مقرر کرے اور اس بات میں کوئی ہرج نہیں کہ ایک طالب علم دوسروں کو املا کر لے۔ کیونکہ یہ ان کے لیے منفعت بخش ہے۔ استاد کو چاہیے کہ بچوں کے املا پر پوری توجہ دے اور اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ جب تک بچے ایک سورۃ کو اس کے اعراب اور کتابت کے لحاظ سے اچھی طرح حفظ نہ کر لیں اس وقت تک دوسری سورۃ شروع نہ کرے۔

اجرت کی ادائیگی

طلبہ کے والدین کے لیے لازمی ہے کہ وہ استاد کی اجرت کی ادائیگی کا انتظام کر سکیں۔ اگر بچے کا باپ نہ ہو تو اس کی جگہ اس کا ولی یا دومی یہ کام سر انجام دے۔ اگر استاد کو اس کی ادائیگی بچے کے مال سے نہیں ہوتی بلکہ وہ شخص کرتا ہے جس کی کفالت میں بچہ رہتا ہے تو اس پر بھی لازمی ہے کہ وہ استاد کے لیے ویسی ہی سہولت بہم پہنچائے جیسے کہ اس کا باپ کرتا۔ اگر یہ ادائیگی بچے کے مال سے ہوتی ہے تو جب تک اس بات کا اطمینان نہ ہو جائے کہ استاد نے ایک سورۃ کو جیسا کہ آپ سمجھتے ہیں حفظ کر دیا ہے اس وقت تک استاد کی ادائیگی جائز نہیں۔ اور اگر آپ بچے کے مال سے ادا کر رہے ہیں تو اس پر بھی یہی حکم داروہوتا ہے لے

لے گویا اگر ادائیگی بچے کے مال سے کی جائے تو اس پر یہ مزید شرط طائد کر دی گئی ہے کہ اس بات کی جانچ پڑتال کر لی جائے کہ بچے نے سورۃ کو اچھی طرح حفظ کر لیا ہے ادائیگی اس کے بعد کی جائے۔ اگر ادائیگی والد یا اس کے دومی یعنی کارڈین کے مال سے کی جا رہی ہے تو اتنی سخت جانچ پڑتال کی ضرورت نہیں۔

ایم ڈبلیو گنڈر سیکورٹریٹرل کالج۔ برٹورڈ کراچی

خلیفہ کے تعلقات مسلمانوں سے

علامہ ماوردی کے نظریہ دو طرفہ عقد کی روشنی میں

دو طرفہ عقد کی اصطلاح اگرچہ علامہ ماوردی نے استعمال نہیں کی ہے لیکن عقد و معاہدہ کی شکل اس نے اپنی کتاب ”الاحکام السلطانیہ“ میں بیان کی ہے۔ اس کے مفہوم کو واضح کرنے کے لیے خدا بخش مہاری نے یہ اصطلاح اپنی کتاب ISLAM و POLITICS میں استعمال کی ہے۔ علم سیاسیات میں یہ اصطلاح تشریح طلب ہے۔

بقول گلکراسٹ :- ”و اصل دو آدمیوں کے باہمی معاملہ کو عقد کہتے ہیں جس کی وجہ سے ان دونوں پر کچھ فرائض اور حقوق عاید ہوتے ہیں۔ اور ایک خاص نصب العین کے تحت ان کی راہ عمل اور باہمی طریق کار متعین ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں ظاہر ہے کہ جب ایک فریق اس باہمی معاہدہ یا عقد کی خلاف ورزی کرے گا یا اس شرائط کو پورا نہ کرے گا تو وہ عہد خود بخود ٹوٹ جائے گا۔ اور یہ دونوں فریق ان مذکورہ شرائط اور باہمی حقوق و فرائض سے بری الذمہ ہو جائیں گے

(PRINCIPAL of POLITICAL SCIENCE)

یونانی مفکرین میں بھی ہمیں حکومت کے نظریے ملتے ہیں۔ مگر ان کے نظریات اس قدر جانبدار اور ترجیحیہ ہیں کہ انھوں نے با منصفانہ اور ظالمانہ صورت اختیار کر لی ہے۔ پہلی

کتاب ہے کہ "یونانی سلطنت کو خود سلطنت کی غرض و نیت تصور کرتے تھے۔ سلطنت ان کے نزدیک اصل تھی۔ اور جمہور اس کے تحت اجزاء، ہر فرد سلطنت کا خدمت گزار تھا۔ سلطنت افراد کی خدمت گزاری نہیں تھی۔"

مشہور یونانی فلسفی افلاطون معاشرہ میں مختلف طبقوں کا قائل تھا جو باہم متفاوت درجات رکھتے ہیں۔ ان میں وہ آخری طبقہ مزدوروں اور غلاموں کا قرار دیتا ہے۔ اور ان محنت کش لوگوں کو چوپایوں کی طرح قرار دیتا ہے۔ "ادنیٰ طبقہ کو اعلیٰ طبقہ کی اطاعت کرنی چاہیے۔" (REPUBLIC)

دوسری جانب یونانی فلسفی ارسطو ہے جو اپنے طبقے کے لائق و فائق اشخاص کی حکومت یعنی (ARISTOCRACY) کا قائل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کسی شہری کی کوئی ہمتی نہیں ہے، ہر شخص سلطنت کا جزو ہے اور اس کے تابع ہے۔ گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ شہری کی اپنی کوئی انفرادیت ہے۔ اور آگے چل کر کہتا ہے کہ "رعیت زبردست غلام ہے جو انصاف کے سائے میں رہتی ہے (ARISTOTLE AND HIS PHILOSOPHY)

اقدون و سولی میں بعض ایسے متروہ شہنشاہ گذرے ہیں جنہوں نے دعویٰ کیا کہ "انھیں حکومت کرنے کا حق خدا تعالیٰ سے حاصل ہوا ہے۔ کوئی ان کو تخت سے معزول نہیں کر سکتا یہی نظریہ آگے چل کر حق نیابت الہی کے نام سے موسوم ہوا۔ دوسری جانب پاپائیت نے بھی اس آسمانی حق بادشاہت کو عرصہ دراز تک استعمال کیا۔ پاپائے روم کا بھی یہی دعویٰ تھا کہ وہ زمین پر خدا تعالیٰ کا جانشین ہے۔ اس کے حلال و حرام کا حکم صادر کرنے، لوگوں کے گناہ معاف کرنے کفار و قبول کرنے اور سزا دینے کا حق حاصل ہے۔ اس کی آواز خدائی آواز ہے۔ وہی قانون ساز ہے اور صرف خدا تعالیٰ کے آگے جواب دہ ہے۔ یہی گویا حکومت الہیہ یعنی (THEOCRACY) تھی۔

اس کے بعد تین مشہور یورپی مفکرین۔ ہابز، لاک، روسو نے دنیا کے سامنے یہ

نظریہ معاہدہ عمرانی پیش کیا۔ مابین کا نظریہ یہ تھا کہ جب خود غرضیوں کو تصادم سے لوگ عاجز آگئے تو انھوں نے باہمی معاہدہ کر کے اپنی قوتوں کو ایک اقتدار اعلیٰ کے ہاتھ میں دے دیا۔ اس کا نظریہ درحقیقت ٹیوڈر بادشاہوں کی طرف داری میں تھا۔ تاکہ انھیں حق بجانب ثابت کیا جاسکے۔ اس طرح اس نے عوام اور حکومت کے معاملہ کو خلط ماطہ کر دیا۔ اس کے بعد لائف نے یہ نظریہ پیش کیا کہ مملکت کے قیام سے پہلے کوئی قانون نہیں تھا۔ بعد ضروریات سے مجبور ہو کر لوگوں نے باہمی معاہدہ کر لیا کہ چند مطالبات سے دستبردار ہو کر مل جل کر زندگی بسر کریں۔ اسی طرح اس نے بادشاہت کے خلاف نظریہ قائم کر کے پارلیمنٹ (Parliament) کی تائید کی مگر اس نظریہ کے مطابق انسانی فطری حالت میں بالکل آرام سے تھا۔ لوگ آزادانہ امن کی زندگی گزارتے تھے۔ مگر لوگوں کی حرص کی وجہ سے یہ عہد زریں ختم ہو گیا پھر اس نے جو حکومت کا نظریہ پیش کیا ہے وہ صرف عاملانہ اور تنقیدی اختیارات کی حامل ہے کہ قانون سازی کی۔ اسی نظریہ سے متاثر ہو کر فرانس میں انقلاب برپا ہوا۔ کانٹ مشہور جرمن فلسفی کے شاگرد رشید فیشٹے نے اپنے نظریہ عمرانی میں فرد کو معاشرہ اور ریاست میں بہت ہی زیادہ اہمیت دی ہے جس کی وجہ سے اسے ہر آن بغاوت و انقلاب برپا کرنے کا حق مل گیا ہے۔ ہم اگر ان مذکورہ بالا نظریات پر غور کریں تو سب اپنی جگہ ناقص اور غیر متوازن نظر آئیں گے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام نظریات جانبدارانہ طریقہ پر وضع کیے گئے ہیں۔ وہ عوام اور حکومت میں کسی ایک فریق کے ساتھ دینا چاہتے نہیں اور اس کو صحیح ثابت کرنے کے لیے فرضی شکلیں قائم کرتے ہیں۔

آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ یہ صرف اسلام ہے جس نے راعی اور رعایا کے مابین مکمل توازن قائم کیا ہے اور کسی کی طرف داری نہیں کی ہے۔ اگر سیاسی اصطلاح استعمال کریں تو اس خصوصیت کو ہم ان الفاظ میں بیان کر سکتے ہیں کہ اسلام نے ”مطلق العنانیت“ اور ”مجمہوریت عامہ“ کے مابین توازن ملحوظ رکھا۔ یہ آئینی مقتدر اعلیٰ کو تسلیم کرتا ہے۔

مگر مقننہ و عاملہ کو حکومت کے امور میں کافی آزادی دیتا ہے۔ اس طرح یہ بغاوت و انقلاب اور جبری اطاعت کی درمیانی راہ اختیار کرتا ہے۔ درحقیقت اسلام کے نظریہ کی اہمیت کا راز یہ ہے کہ اس کا پیش کردہ راعی و رعایا کا باہمی معاہدہ خدا تعالیٰ کی طرف سے نازل کردہ ہے اور اس کی وحی کے عین مطابق ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :-

”وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا بِالْبَنِيَّةِ وَأَرْسَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ
النَّاسُ بِالْقِسْطِ - (قرآن)

ان کے ہمراہ کتاب اور میزان عدل بھی اتاری تاکہ لوگ نقطہ عدل پر قائم رہیں۔ اسلام میں راعی اور رعایا کے باہمی تعلقات اس آیت سے واضح ہیں :-
هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ دَارًا وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ
دَرَجَاتٍ لِّيُبْلِغَكُمُ فِي مَا اُنْتَاكُمْ - (قرآن)

وہی ہے جس نے تمہیں زمین پر اپنا خلیفہ بنایا۔ اور بعض کو بعض پر بلند درجے عطا کیے تاکہ جو کچھ تمہیں عطا کیا ہے۔ اس میں تمہاری آزمائش کرے۔
مذکورہ آیت میں خلافت کا حقدار اہل حضرت صلعم کے بعد امت محمدیہ کو قرار دیا ہے اور ”رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ دَرَجَاتٍ“ نیز ”فَضَلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ“ سے ظاہر کیا گیا ہے کہ امامت پیشوائی اور سیادت و قیادت اعلیٰ صلاحیتوں پر موقوف ہے۔
مگر دوسری آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل صلاحیت تقویٰ ہے۔ آیت ”اَنَا كَرَّمَكُمْ
عِنْدَ اللَّهِ اتِّقَاكُمْ“ (قرآن)

خدا تعالیٰ کے نزدیک بزرگ تر وہ ہے جو زیادہ متقی ہے۔

”اطِيعُوا اللَّهَ واطِيعُوا الرَّسُولَ وَاُولِيَ الْاَمْرِ مِنْكُمْ“

اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرو۔ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور اپنے صاحب امر کی اطاعت کرو۔

اس قسم کی آیات میں ایک مرکزی قوت کی ضرورت ہر ذریعہ دیا گیا ہے۔ بقول فی۔ آر نلڈ:۔
جماعت اہل امام، یہ دو لفظ اسلام کے پورے سیاسی نظام کی روح ہے
اسلام کا یہ سیاسی یا حکومتی معاہدہ تین درجوں میں بیان کیا جاسکتا ہے:۔
(۱) پوری امت اس امر پر رضامند ہو کہ وہ اپنے حق خلافت کو ایک مرکزی قوت کے
سپر دکر دے۔

(۲) کسی ایک شخص کو اپنا امیر یا امام بنانے پر متفق ہو جائے
(۳) اس تجویز کو قبول کرنے کے بعد ایک امام کو چن لیں۔ تو اس کے ساتھ عقد یا عہد و
پیمان کیا جائے۔

خلافتِ ارض کے حقدار بے شک تمام مسلمان ہیں مگر سب افراد بیک وقت حکومت
نہیں کر سکتے۔ اس کا قابل عمل طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ وہ جماعت بن کر رہیں اور اپنی مرضی سے
ایک لائق اور قابل اعتماد شخص کو ایسا نمائندہ یا امام چن لیں اور اس سے معاہدہ کر کے حقوق و
اختیارات کو آپس میں تقسیم کر لیں۔

دو بار اول میں یہ معاہدہ خلیفہ سے لیا جاتا تھا۔ اور دونوں جانب سے شرائط طے ہوتے تھے۔
جس کا پورا کرنا فریقِ ثانی کے ایفائے عہد پر مبنی تھا۔ امتِ امام یا خلیفہ کے ماتھے پر بیعت کہ یہ
عقد کرتی جس کو سب سے پہلے آنحضرت صلعم نے پیش کیا اور پھر صحابہ کرامؓ نے اس پر عمل کیا۔
بعض اوقات خلیفہ عہد بھی کافی ہوتا تھا۔

بیعت دراصل ایک آئینی عہد ہے جس کا تعلق عوام اور امام سے ہے اور جس کے بغیر
ریاست عامہ کے رئیس عام کا انتخاب قانونی تقرر کی صورت اختیار نہیں کر سکتا۔ بیعت عمل
سیاست کے دائرہ میں قطعی سند ہے جس کی رو سے عوام امام کی نصرت و اطاعت کا عہد
کرتے ہیں۔ اور امام اور عوام کے سامنے اچھے طرز پر حکومت چلانے کا وعدہ کرتا ہے۔
بیعت کے دو آئینی درجے ہیں:-

پتلے درجے پر اسلامی ریاست کے اول درجے کے قابل اعتماد اصحاب یعنی ارباب حل و عقد بیعت کرتے ہیں۔ یہ محدود بیعت ہے مگر قانون کی نظر میں بے حد موثر سمجھی جاتی ہے۔ دوسرے درجے پر بیعت عامہ برسر عمل آتی ہے۔ اس صورت میں عوام عہد میں پیش قدمی کرتے ہیں۔ آخر میں امام عوام کی موجودگی میں اس عہد کو مکمل کر دیتا ہے اور اس طرح یہ عہد دو طرفہ عقد بن کر ایک معاہدہ اجتماعی کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ یہ معاہدہ وجودی اور ایک محسوس شے ہے۔ بس لاک، روس کے معاہدہ عمرانی کی طرح محض ذہنی اور تخیلی چیز نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق ریاست عامہ کے عملی اور حکمت عملی سے ہے وہ ایک واقع کی طرح وجود میں آتا ہے اور فوراً اپنا اثر اجتماعی نظام پر ڈالتا ہے۔

انتخاب کے بعد خلیفہ یا امام پر کئی ذمہ داریاں اور فرائض عائد ہو جاتے ہیں۔ علامہ مادی نے خلیفہ کے دس فرائض بیان کیے ہیں :-

- (۱) دین اسلام کے اصول کو بلند و بالا کرنا۔
- (۲) نزاعات و مقدمات کا فیصلہ کرنا
- (۳) ممالک اسلامیہ کی حفاظت کرنا۔
- (۴) حدود سیاست و تعزیرات جاری کرنا۔
- (۵) سرحدی علاقوں میں تحفظ کے لیے سامانِ حرب فراہم کرنا اور سپاہ رکھنا۔
- (۶) ان لوگوں سے جہاد کرنا جو قبول اسلام سے انکار کریں۔ یا بحیثیت ذمی اطاعت پر راضی ہوں۔

- (۷) حسب احکام شریعت محاصل لگانا
- (۸) بیت المال سے سالانہ وثیقہ تقسیم کرنا۔
- (۹) مختلف اضلاع میں بندوبست محاصل و نظم و نسق ملکی کے لیے مستعد اشخاص اور مشیر مقرر کرنا۔

(۱۰) کا دربار سلطنت کی نگرانی کرنا اور بحشم خود حالات کی نگرانی کرنا۔

علامہ ماوردی لکھتے ہیں کہ جب امام نے مذکورہ بالا فرائض کی بجا آوری کر لی تو اب امت پر واجب ہے کہ جب تک خلیفہ کی حالت میں تغیر نہ ہو وہ اس کی اطاعت و نصرت کرے۔
گویا ان فرائض میں سے کسی کو پورا نہ کیا تو وہ عہد ٹوٹ جائے گا، جو امت سے ہوا تھا۔ اس کے آگے رقمطراز ہیں:-

”اگر ان دونوں باتوں سے ایک بھی خلیفہ میں پیدا ہو جائے تو وہ امامت سے خارج ہو جائے گا۔ پہلی بات اس کے اخلاق (عدالت) کی خرابی، دوسرے نقص جسمانی، عدالت میں خرابی پیدا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ فاسق ہو جائے۔ یعنی خواہش نفسانی کا اتباع کرے یا ممنوعات شرعیہ کا ارتکاب کرے۔ یہ ایسا فسق ہے جس کی وجہ سے کوئی شخص نہ امام بن سکتا ہے۔ جب کسی امام پر یہ حالت طاری ہو جائے گی تو وہ امامت سے خارج ہو جائے گا۔“

امام راغب اصفہانی نے بھی اس نکتہ کو ایک دوسرے پیرائے میں بہت عمدہ طریقہ سے بیان کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ”جو شخص اپنی ذات کی سیاست کے لیے اہل نہیں وہ دوسروں کی سیاست کا بھی اہل نہیں ہو سکتا۔“

عقل بھی اس بات کو تسلیم کرتی ہے کہ جس شخص کو انسانوں کے انہوہ کثیر کے مصلح عامہ کی تکمیل کے لیے اعلیٰ ذمہ دارانہ منصب سپرد کیا جائے اس کو سب سے بہتر اور اعلیٰ ہونا چاہئے اور جو شخص اپنے نفس پر ضبط نہیں رکھ سکتا اس سے کیا توقع ہو سکتی ہے کہ وہ ریاست عامہ کے نظام کو احسن طریق سے چلا سکے۔

درحقیقت اسلام میں امام کی اطاعت محدود و مشروط ہے یعنی جب تک اس کے احکام اصول دین کے موافق رہیں اور قرآن و سنت کی ہر صیغہ خلاف و دزدی پر مبنی نہ ہوں۔ تو اس

وقت اس کے احکام کی اطاعت اور اس کے اوامر کا نفاذ ضروری ہے۔ اس کے لیے اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے :-

اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم۔

جب وہ امام ایسا حکم دے جو قرآن و سنت کی نصوص کے صریح خلاف ہو تو اس وقت اس کی اطاعت قطعی واجب نہیں۔ چنانچہ آن حضرت صلعم نے فرمایا :-

”لا طاعة لمخلوق لمعصية الخالق (حدیث)

یعنی نہیں اطاعت کرو مخلوق کی جس کو خالق کی معصیت ہو۔“

یہی چیز ہے جس کی طرف حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اپنے پہلے خطبہ میں ارشاد فرمایا تھا کہ اگر میں اچھے اصولوں پر قائم رہوں تو میری نصرت و امداد پر کربتہ رہو۔ اور اگر برا طریقہ اختیار کروں تو مجھے سیدھا کرو۔ اگر میں اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول صلعم کی اطاعت کروں، تو تم میری اطاعت کرو۔ اور اگر ایسا نہ کروں تو تم میری ہدایات کی تعمیل سے انکار کر سکتے ہو۔

یہ تھے امارت و اطاعت کے زیریں اصول جن کی تعلیم حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہم نے اپنے عہدِ خلافت میں روزِ اول سے امت کو دینا شروع کر دیا تھا۔ آن حضرت صلعم نے اور آپ کے خلفائے راشدین اپنے مطلق العنان اختیارات کا دعویٰ کبھی نہیں کیا۔ لیٰ آریئلڈ نے جو مطلق العنان خلافت کا نظریہ پیش کیا ہے وہ غلط تاویل کا نتیجہ ہے اس نے یا تو بیعت کے الفاظ کو غلط تعبیر کیا ہے یا بنو امیہ اور بنو عباس وغیرہ کی خلافت کو پیش نظر رکھا ہے۔

اسلام میں خلیفہ حاکم نہیں ہوتا، بلکہ خدا کی طرف سے ایک محاسب اور نگران کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسلامی نقطہ نظر سے سب انسان برابر ہیں۔ کسی انسان کو دوسرے انسان پر

حکومت کرنے کا حق حاصل ہی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ خلیفہ کو اسلامی تعلیمات کے مطابق دوسرے ملازوں پر کوئی ترجیحی درجہ حاصل نہیں ہوتا۔ اور نہ اس کو اختیارات ہیں کہ اپنے آپ کو دوسروں سے برتر و اعلیٰ تصور کرے۔ بلکہ حریت فکر اور حقوق شہریت کے لحاظ سے وہ ایک عام شہری کی حیثیت رکھتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا:-

”میں بھی تمہاری طرح ایک رائے رکھتا ہوں۔ میں نہیں چاہتا کہ تم میری رائے اور خواہش کی پیروی کرو۔“

درحقیقت خلیفہ حاکم نہیں ہوتا۔ بلکہ نائب اور امین کی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ وہ خدا تعالیٰ کی امتین کردہ حدود کے اندر رہتے ہوئے اپنے فرائض سرانجام دیتا ہے اور جن احکام کو وہ دوسروں پر نافذ کرتا ہے خود بھی ان کا اسی طرح پابند ہوتا ہے۔ وہ نہ مطلق العنان و آمر مطلق ہوتا ہے اور نہ اس کی زبان قانون ہوتی ہے۔ بلکہ اگر وہ خدا تعالیٰ کے بتائے ہوئے رستے سے ہٹ جائے تو امت کو حق حاصل ہے کہ اس کو سیدھے راستے پر لائے۔ وہ خدا تعالیٰ کے قوانین میں کسی قسم کا رد و بدل نہیں کر سکتا۔ البتہ اسلامی تعلیمات کو پیش نظر رکھتے ہوئے جزوی قوانین بنانے کا حق اسے حاصل ہے۔ مگر ان تمام امور میں بھی وہ امت سے مشورہ لینے کا پابند ہے۔

اس کے علاوہ خلیفہ اسلامی ریاست کے تمام امور میں اللہ تعالیٰ اور امت مسلمہ کے آگے جواب دہ ہے اور اسی وقت تک سندِ قیادت پر فائز رہ سکتا ہے۔ جب تک کہ اس کو امت کا اعتماد حاصل ہے کہ وہ اس کو معزول کر دے یا اسے راہِ راست پر لائے۔ جیسا کہ خلیفہ اول و خلیفہ ثانی کے اول خطبات سے ظاہر ہے۔

آج کل کے بہت سے جمہوری ممالک میں نمائندگان کا انتخاب ایک معین مدت کے لیے کیا جاتا ہے۔ اس مدت سے قبل ان کی معزولی کا کسی کو اختیار نہیں ہوتا یعنی انتخاب کے بعد ان کو جمہور محض عضوِ معطل بنا کر رکھ دیا گیا ہے۔ اگر عوام کا نمائندہ انتخاب کے بعد

ان کی خواہشات کا احترام نہ کرے، اور حکومت کی گہری پرہیزیٹھے ہی اس کا رخ بدل جائے۔ اور اس کے عوام کا اعتماد حاصل نہ رہے تو پھر بھی وہ اس جمہوریت کے طفیل ایک طویل مدت کے لیے لوگوں کی گردنوں پر مسلط رہے گا۔

لیکن اسلام میں امارت و خلافت کی لازمی شرط اتباع شریعت ہے اور اسی ذریعہ سے وہ عوام کا اعتماد حاصل کر سکتا ہے۔ اسلام میں امتیاز و ترجیح کا سبب علم و عمل اور کتاب و سنت کا اتباع کامل ہے۔ اگر یہ نہیں تو اس پر اعتماد بھی نہیں۔ اس لیے اگر کوئی شخص امارت و خلافت کے منصب پر فائز ہونے کے بعد اسلام کے طریقے سے انحراف کرتا ہے اور امور دینی کے انتظام و انصرام میں کوتاہی کرتا ہے اور حکومت اسلامیہ کے بنیادی مقاصد کو پورا نہیں کرتے تو امت کو اس کے معزول کرنے کا حق حاصل ہے۔ اس سلسلے میں حضرت معاذ بن جبلؓ کے وہ الفاظ کافی ہوں گے جو انھوں نے دربارِ روم میں تقریر کرتے ہوئے ارشاد فرمائے تھے کہ :-

”ہمارا امیر ہماری طرح کا ایک آدمی ہوتا ہے۔ اگر وہ ہم میں کتاب و سنت کے مطابق عمل کرے تو اس کو ہم مسندِ خلافت پر برقرار رکھتے ہیں۔ ورنہ معزول کر دیتے ہیں“ لہٰذا چونکہ ریاست کے عوام ایک آئینی معاہدہ اور دو طرفہ عقد یعنی بیعت کے ذریعہ اپنے اختیارات خلیفہ کی ذات میں مرکوز کر دیتے ہیں۔ لہٰذا خلیفہ آئینی حیثیت سے پوری امت کا نمائندہ ہوتا ہے۔ اور جب تک وہ حدودِ شریعت اور عوام کے جائز مطالبات کا احترام کرتا ہے اس وقت تک وہ واجبِ اطاعت ہے اور پوری امت کی آئینی قوت کا حامل ہے۔ ورنہ بصورت دیگر عوام کو حق پہنچتا ہے کہ اس کو ہٹا کر امت میں سے کسی دوسرے اہل شخص کو اس منصب کے لیے منتخب کر لیں۔ علامہ باوردی نے جو یہ کہا کہ :-

”اہل حل و عقد کسی ایک امام کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے بعد ثنا و تہنیکہ اس کے حال میں کوئی تغیر نہ ہو جائے اسے معزول نہیں کر سکتے۔“ اس کا یہی مطلب ہے۔ قاضی عصفہ الدین نے اس مسئلہ کو بڑی عمدگی سے بیان کیا ہے فرماتے ہیں:-

”قوم کو حق حاصل ہے کہ کسی سبب سے خلیفہ معزول کر دے۔ جبکہ مسلمانوں کے انتظامی معاملات اور امور دین کی تدابیر اس کے باعث خلل پذیر ہو جائیں جس طرح قوم کو ریاست کے انتظام اور ترقی کے لیے خلیفہ کا تقرر اور انتخاب کا حق بھی حاصل ہے۔“ لے

علامہ ماوردی اور دیگر علمائے اسلام نے اس حکومتی معاہدہ کو بقول روزنمخال ان معنوں میں استعمال کیا ہے کہ:-

”اسلام کے احکام و قوانین اور ملک کے تاریخی و سیاسی حالات و واقعات میں مکمل ہم آہنگی پیدا کی جائے۔“

(MUSLIM POLITICAL LIFE MIDDLE AGE)

اسلام کا پیش کردہ نظریہ معاہدہ یا بھی خیالی یا تصوراتی نہیں۔ بلکہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کے بعد کے امراء و خلفاء کی غلط تاویلات سے اگرچہ خلافت جو اصلیت سے نام نہاد تھی۔ کچھ مدت باقی رہی اور انھوں نے لوگوں کے ذہن سے قرآن شریف کے اصل نظریے عقد کو محو کر دیا جو امت اور خلیفہ کے رشتے کو بیان کرتا ہے۔ اور جسے علامہ ماوردی نے دو طرفہ عقد کی حیثیت دی ہے۔ مگر قرآن و سنت میں اب بھی یہ نظریہ اپنے حقیقی رنگ و روپ اور اصل خدو خال میں موجود ہے اور خلافت راشدہ کا دور اس کے قابل عمل واضح شہادت ہے۔

موسیٰ بن نصیر اور طارق بن زیاد کے کارنامے

افریقہ میں جب عربوں کے قدم جم گئے تو بحر زقاق کو عبور کرنے کی فکر کرنے لگے جو افریقہ اور یورپ کے مابین حد فاصل ہے۔ یہ واقعہ ۱۸ھ کا ہے۔ اس زمانے میں افریقہ کی امارت خلیفہ کی طرف سے موسیٰ بن نصیر کو حاصل تھی۔ موسیٰ بن نصیر حجاز کے رہنے والے تھے، نانہ عمر ابن الخطاب میں پیدا ہوئے، نشر عقیدہ توحید کے لیے جہاد و پیکار کی محبت گویا ان کی گھٹی میں پڑی تھی۔

۱۹ھ میں بعد حضرت عمرؓ سے تھا، ان کی کنیت ابو عبد الرحمن تھی، ۱۹ھ میں بعد حضرت عمرؓ سے ہوا۔ ابن خاکان کا قول ہے کہ موسیٰ مائل اور کریم، شجاع اور شفیق تھے، ان کا شمار تابعین میں ہوتا ہے یتیم داری سے انھوں نے ردا یت کی ہے۔

۱۸ھ میں ولایت افریقہ پر ولید بن عبدالملک کے حکم سے فائز ہوئے، یہی ہیں جنھوں نے حروب شدیدہ کے بعد بربر کر امن و ضبط کا جوگر بنایا۔ پھر جب انھوں نے مغرب اقصیٰ کا سارا علاقہ فتح کر لیا تو اپنے غلام طارق بن زیاد کو انیس ہزار سپاہ دے کر طنجہ کا گورنر بنادیا۔ یہ لوگ مسلمان ہو چکے تھے اور اب بڑی خوبی سے اسلام پر قائم تھے بعض عربوں کو قرآن اور فرائض اسلام کی تعلیم دینے کے لیے پہلی اپنے افریقی صدر مقام یعنی تونس میں واپس آگیا۔ جبکہ بلاد مغرب و ولوجان سے ان کے مطیع تھے پھر کچھ عرصہ کے بعد موسیٰ نے طارق کو فتح اندلس پہا ہو کر لیا۔ ۹۸ھ میں موسیٰ کا انتقال ہوا۔ فتح اندلس کے وقت یہ تہتر سال کے

افریقہ کے غزوات ہیں جب انھوں نے حصّہ لینا چاہا تو اس وقت ان کی عمر تیس کی تھی۔ ول میں ولے اور امیدیں امنڈ رہی تھیں۔ اس زمانہ میں اسپین پر گوٹھ قوم حاکم تھی جس کا سردار لندین تھا۔ اس سرزمین سے فرانس کے بھی کچھ حصّے ملحق تھے۔ مثلاً روسیوں ملا وغیرہ جو پراونس کے حصّے تھے۔ ہسپانیہ میں ظاہری طور پر ہر چیز عروج پر تھی۔ خاص طور پر عمان و تہذیب، لیکن فساد اخلاق نے اس کے جسم کو کھوکھلا کر دیا تھا۔ جو بظاہر عظیم و جلیل تھی، چند سرفروشنوں کے ہاتھ میں پکے ہوئے پھل کی طرح آ رہی، جن کے دل جو شہ پیکار سے لبریز تھے۔ اور جن کا یہ اعتقاد تھا کہ اللہ نے انھیں ہدایت بشر کے لیے بھیجا ہے۔

موسیٰ نے پہلا تجربہ اس مملکت پر حملہ آور ہونے کا یوں کیا کہ بربروں کا ایک دستہ طریقہ کی طرف فارستگری کے لیے بھیجا، یہ لوگ کامیاب و کامران واپس آئے، اندرون ملک میں ان کی کوئی مزاحمت نہیں ہوئی۔ اس واقعہ سے موسیٰ کا عزم اور پختہ ہو گیا، دوسرے سال یعنی ۱۱۸۱ء میں ایک بڑی جہاز فروج جو بارہ ہزار جنگ جو بہادروں پر مشتمل تھی، اور جس میں اکثریت بربر کی تھی طارق بن زیاد کی سرکردگی میں روانہ کی، یہ جہم بھی کامیاب ہوئی۔ طارق کا چھوٹا سا لشکر دشمن کے پورے متحدہ فوج طاقت پر غالب رہا۔ اس جنگ میں لدریق کام آیا اور اس کا سردار مشق میں خلیفہ کو بھیج دیا گیا۔ اور ۱۱۸۱ء (Ramniguard) عرب اس کا تلفظ لدریق سے کرتے ہیں۔ یہ راتا ہوا میدان جنگ میں مارا گیا۔ اہل کامرواٹ کو خلیفہ کی خدمت میں بھیج دیا گیا۔ اخبار مجبورہ کی ہدایت ہے کہ میدان جنگ سے یہ فائب ہو گیا اور پھر پتہ نہیں چلا کہ کہاں گیا؛ مسلمانوں نے قبضہ میں اس کا سفید گھوڑا آیا۔

۵۲ (Roussillon)

۵۳ (Languedoc)

۵۴ (Provence)

۵۵ (Tarrifa)

۵۶ ایک روایت یہ بھی ہے کہ لدریق مردہ یا زندہ کسی حالت میں بھی ہاتھ نہیں آیا۔

ایک سال سے کم مدت میں طارق نے قرطبہ اور طلیطلہ کو مکمل طور پر فتح کر لیا۔ عرب یورپین
میں سے ایک کا بیان ہے کہ دمشق پر رعب ڈالنے کے لیے طارق نے کچھ قیدیوں کو قتل کر دیا، یہ
طارق وہی ہے جس کے نام سے ایک پہاڑی جبرالٹر یعنی جبل الطارق مشہور ہے۔

اندلس کے جہاد میں مسلمانوں نے دین و دنیا دونوں کی بھلائی دیکھی۔ یعنی ایک طرف سواد
مسلمین میں اضافہ ہوا دوسری طرف اس معرکہ آرائی نے جنت واجب کر دی۔ اور اگر کچھ مسلمان
ایسے تھے جنہیں فکر آخرت نہ تھی تو بھی وہ اس لیے جنگ میں شریک ہو گئے کہ ایک سرسبز و
شاداب قطعہ ارض تھا، جہاں ہر وہ چیز موجود تھی جس سے نفس راحت پا سکتا اور آنکھ لذت
حاصل کر سکتی ہے۔ چنانچہ اس فتح نے مقاصد دنیا و آخری دونوں پورے کر دیے۔

ایک بات جس میں کوئی نزاع نہیں ہے یہ ہے کہ اندلس میں طارق کی فوری کامیابی میں
یہودیوں کا ہاتھ بھی تھا، یہ بہ تعداد کثیر اسپین میں آباد تھے، ہر عیسائی ان پر نہایت ہونٹاک
اور ننگ انسانیت مظالم کرتے تھے۔ عرب حملہ آوروں کی صورت میں یہودیوں کو ایسے بھائی مل
گئے جو انہیں ظلم کے پنجے سے چھڑا سکتے اور ان کا انتقام لے سکتے تھے۔

۱۵ طارق بن زیاد ایک بہرجنگی قیدی تھا۔ موسیٰ بن نصیر نے اسے اپنا غلام بنالیا تھا۔ بعد میں طارق
طنجہ اور مغرب اقصیٰ کا گورنر بن گیا۔ یہ واقعہ ۸۵ھ کا ہے۔ اس زمانہ تک مغرب اقصیٰ میں اسلام
پورے طور پر پھیل چکا تھا۔ (ابن عذاری)

۱۶ ۳۱۱ء میں کلیسا کی طرف سے بادشاہ بیس بوت (Emperor) کے زمانہ میں یہودیوں
کو ایک سال کی جہالت دی گئی کہ وہ عیسائی مذہب قبول کر لیں۔ اگر اس مدت کے بعد وہ
عیسائی نہ بنے تو ان کا مال ضبط کر لیا جائے گا، سو کوڑے ہر شخص کو مارے جائیں گے اور
جلا وطن کر دیا جائے گا۔ چنانچہ اس اعلان کی دہشت نے ۹۰ ہزار یہودیوں کو عیسائی بنا دیا۔
لیکن مذہب کی یہ تبدیلی صرف ظاہری تھی۔ پوشیدہ طور پر یہ لوگ اپنی اولاد کا حقہ بھی کرتے تھے
(باقی صفحہ ۹۰ پر)

موسیٰ بن نصیر کو جب یہ خبر ملی کہ طارق نے اندلس فتح کر لیا ہے تو اس کے دل میں یہ ترنگ اٹھی کہ اس فتح میں میرا بھی حصہ ہونا چاہیئے۔ چنانچہ عرب و بربر کا ایک حبش گراں لے کر وہ اندلس

(بقیہ صفحہ ۵۹) اور دین موسیٰ پر عمل بھی۔ اس کا توڑا ہوں کی جوتھی مجلس نے جو طویلہ میں ہوئی تھی یہ کیا کہ یہودی اپنے بچوں کو کلیسا کے حوالے کر دیں تاکہ ان کی صبح عیسائی فضا میں تربیت کی جاسکے۔ اس کے بعد راہبوں کی چھٹی مجلس نے کچھ اور پابندیاں عاید کیں، لیکن ان دشواریوں کو سہتے ہوئے بھی یہودی اپنے مذہب پر قائم رہے۔ اسی سال تک سپہم اور مسلسل عیسائی آبادی انھیں طرح طرح اذیتیں دیتی رہی۔ آخر یہ آمادہ بغاوت ہو گئے۔ اس کے بعد راہبوں کی مجلس نے فیصلہ کیا کہ تمام یہودیوں کو غلام بنالیا۔ اور ان کی جمیع املاک ضبط کر لی جائیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے یہودی خود اپنے غلاموں کے غلام بننے پر مجبور ہو گئے۔ ان غلام یہودیوں کے لیے بھی یہ طے پایا کہ ان کا جو بچہ ساتویں سال میں قدم رکھے وہ کلیسا کے حوالے کر دیا جائے۔ تاکہ اس کی عیسائی فضا میں پرورش ہو سکے۔ ایک اور حکم یہ نافذ ہوا کہ کوئی یہودی کسی یہودی عورت سے شادی نہیں کر سکتا بلکہ غلام بننے کے بعد ہر یہودی کے لیے لازم قرار پایا کہ وہ مسیحی باندی سے شادی کرے۔ اور ہر یہودی باندی کے لیے یہ لازم ہو گیا کہ وہ کسی عیسائی غلام سے شادی کرے مذکورہ عبارت ڈونزی (Donzy) مشہور ولندیزی مستشرق کی کتاب سے لی گئی ہے۔ آگے چل کر وہ کہتا ہے :-

مسلمانوں نے جب ہسپانیہ کو فتح کیا تو یہودی دردناک عذاب میں مبتلا تھے۔ مسلمانوں نے انھیں غلامی کے پنجے سے چھڑایا۔ ان کے لیے حریت تامہ کا اعلان کیا۔ انھیں اجازت دی گئی کہ اپنے شعائر دینی پر عمل کریں۔ یہی وجہ تھی کہ ہسپانیہ کے تمام یہودی غلام اور مداندہ لوگ اسلام کے سب سے بڑے انصار بن گئے۔

۱۰ فتح الطیب میں ہے کہ رجب ۹۳ھ میں موسیٰ افریقہ سے اندلس روانہ ہوئے اور افریقہ کی لارٹ اپنے بڑے بیٹے عبداللہ کے حوالے کر دی۔

اس کے ساتھ ایک صحابی بھی تھے جن کی عمر سو سال کی تھی۔ اور بہت سے لوگ تھے، جو بنائے صحابہ تھے ۵

موسیٰ نے جو راستہ اختیار کیا وہ اس کے غلام طارق کے راستے سے مختلف تھا۔ چنانچہ موسیٰ نے شہر ماروہ و سرقسطہ فتح کرتا ہوا آگے بڑھا، اس کی فوج میں سپہ سالار اور سوار زیادہ تھے۔ پیچھے پیچھے خجروں پر رسد آرہی تھی۔ مورخین عرب اس بات میں کہ موسیٰ بن نصیر جہاد کرتا ہوا سرزمین فرانس تک پہنچ گیا، نازبوں میں اس نے ایک کلیسا میں چاندی کی

۱۵ نفع الطیب میں ہے کہ اصاعڑ صحابہ میں سے جو صحابی اندلس میں داخل ہوئے تھے ان کا نام منذر تھا۔ جو تابعی اندلس میں داخل ہوئے تھے وہ تین تھے۔ (۱) امیر موسیٰ بن نصیر (۲) علی بن رباح اللہمی (۳) حیات بن رجاء تلمیسی۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ تیسرے تابعی حنظل صنغانی تھے۔ ان کا سرقسطہ میں انتقال ہوا، وہیں ان کی قبر بنی، جس نے زیارت گاہ کی صورت اختیار کر لی۔

۵ (Marrakech)

۱۶ اس شہر کا اصل نام سالہ وہ تھا۔ رومیوں کے زمانہ میں بادشاہ اگش (۷۷۷ء) (۷۷۷ء) یعنی سیرز آگش اس کا نام پڑ گیا۔ عربوں نے اسے سرقسطہ بنالیا۔ ۹۳۰ء میں ان سطور کا راقم جون کے آخر میں اس شہر میں پہنچا اور یہاں کے آثار دیکھے جن میں خاص طور پر قابل ذکر قصر جعفریہ ہے، جو ابو جعفر احمد کی طرف منسوب ہے۔ یہ گیارہویں صدی عیسوی میں تعمیر ہوا تھا۔ اس کی جامع مسجد اب تک محفوظ ہے جو اب کلیسا میں تبدیل ہو چکی ہے اس کے دروازوں اور دیواروں پر عربی صنعت کے نمونے اب بھی موجود ہیں۔ اس کلیسا کا ایک گنبد ہے جو زرد تانبے کا بنا ہوا ہے۔ اس کا بنانے والا عربی انجینئر رومی تھا۔ یہاں ایسی ایسی جھنپیں دیکھ کر عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ فی الحال اس کی آبادی ایک لاکھ دس ہزار نفوس پر مشتمل ہے۔ یہاں کے لوگوں کی زبان پڑھنے عربی الفاء اب بھی ہیں۔

سات منقش تماثل پائیں۔ اسی طرح فرشتوں میں کلیسا سینٹ ماری میں چاندی کے سات بڑے بڑے ستون اسے اٹکے لے

عرب فرانس کو ارض کبیرہ کے نام سے یاد کرتے ہیں، اور اس سے ان کی مراد وہ تمام قطعات ارض ہیں جو کوہ بیرانہ (جنہیں عرب البرانس کہتے ہیں) کوہ آپس اوقیانوس اور نہر الباء اور مملکت روم کے مابین واقع ہیں۔ اور کوئی شبہ نہیں کہ یہ بلا دشارل مارل اور اس کے بیٹے بلین اور اس طور پر شارلیماں کے زمانہ تک فرانسیسی ہی تھے۔ اس مملکت میں جو قبوس پھیلی ہوئی تھیں ان میں متمد زبانیس راج تھیں، جیسا کہ عرب مورخین کہتے ہیں، جس چیز نے عیسائیوں کو حیران پریشان کر دیا تھا وہ یہ تھی کہ ایک ہی وقت میں ان کے دشمن (مسلمان) ہر جگہ پہنچ جاتے تھے ان کا طریقہ فتح یہ تھا کہ جب کوئی شہر ہتھیار ڈال دیتا اور دروازہ کھول دیتا تو اس کے باشندوں پر کسی طرح کی زیادتی نہ کرنے، نہ ان کے مال میں ہاتھ لگاتے، نہ ان کے دینی معاملات میں کسی طرح کی دخل اندازی کرتے۔

۱۰ ابن حیان کی روایت ہے کہ سانت ماری (سینٹ میری) کے گرجا میں خالص چاندی کے سات بڑے بڑے ستون جو شاید ہی کسی نے دیکھے ہوں موجود تھے۔ ان کے طول مفرد کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ انسان دونوں بازو پھیلا کر ایک نفرتی ستون کو اپنے گھیرے میں نہیں لاسکتا تھا۔

charle martel ۱۱

(PEPIN) ۱۲

۱۳ یہ بڑا جنگجو بادشاہ تھا کئی معرکے اس نے سر کیے اس کی کسنوں سے کئی لڑائیاں ہوئیں، آخر یہ قوم اس کی مطیع ہو گئی، اور مذہب عیسوی بھی اس نے قبول کر لیا۔ قرون وسطیٰ کے مغربی بادشاہوں پر یہ بہت بڑا بادشاہ تھا۔ شارلیماں نے عرصہ دراز تک مسلسل غروں سے بحری اور بری جنگ مہائی لگو رکھی اور انھیں جزیرہ کارسیکا اور سٹووانیہ سے نکال دیا۔

ایک حاکم ایک عالم کی بارگاہ میں

ترجمہ: نعیم صدیقی اعلیٰ

مجھ سے میرے بزرگوں نے ایک چشم دید واقعہ بیان کیا کہ :-

۱۸۳۱ء کی ایک خوشگوار صبح تھی۔ لوگ حسب معمول اپنے گھروں میں منہمک تھے کہ دمشق کے سب سے بڑے محلہ ”حی المیدان“ کے درودیوار اس ہوش و باخبر سے گونج اٹھے کہ حاکم وقت ابراہیم پاشا کے مشہور عالم شیخ سعید حبشی ان کے مستقر مسجد میں شرف نیاز حاصل کرنے آ رہا ہے۔

ابراہیم پاشا کی باجبروت شخصیت محتاج تعارف نہیں جس نے اپنے قوتِ بازو سے شام کو فرخ کیا تھا اور اس کا بہت ہی ظالم فرماں روا تھا، ادجوبات کو سننے اور سمجھنے سے پہلے ہی تلوار بے نیام کر لیتا تھا۔

اس جاں کاہ خبر سے ”میدانوں میں اضطراب و ہریشانی کے آثار پید اہونے لگے، باوجود اس کے کہ وہ دمشق کے مشہور شہسوار اور جاں بار تھے، ایک دوسرے سے مشورہ کرنے لگے کہ اب کیا کرنا چاہیے، کیوں کہ وہ لوگ اس بات سے بخوبی واقف تھے کہ شیخ سعید کے نزدیک دنیا داروں کا کوئی وزن نہیں ہے۔ بنا بریں نہ تو وہ کسی بادشاہ کی تعظیم بجالاتے ہیں۔ معیاری انسان وہ تھا جس کا اندرون فضائل سے معمور ہو، اور جس کا دل شمعِ ایمان سے منور ہو۔ نیز جس کا ذہن و دماغ علم کی نعلت سے مالا مال ہو۔ یہی وجہ تھی کہ جس کو ظاہر میں ”بڑا“ سمجھتے تھے حقیقت میں جب اس کے باطن میں جھانکتے تو وہاں دیرانی کا دور درودہ ہوتا۔

باشن مکان ”حی المیدان“ کو اس کا مطلق کوئی خوف و اندیشہ لاحق نہ تھا، کہ پاشا کی جانب سے شیخ

کو کوئی ضرر پہنچ سکتا ہے۔ کیوں کہ شیخ کا قتلہ اور اس کا باہ و جلال جس کو ظاہر میں نگاہیں دیکھنے سے قاصر ہیں۔

اس بات کو محال سمجھنا تھا، بلکہ ان کا خوف و ڈر جو کچھ تھا وہ یہ کہ شیخ کی طرف سے پاشا کو کوئی گزند نہ پہنچ جائے جس کا نتیجہ ان کی تباہی کی صورت میں ظاہر ہوگا۔

غرض انھوں نے پاشا کے شایان شان استقبال کی تیاریاں شروع کر دیں گدگاہ پر بڑے بڑے پھانک بنائے اور ان کو جھنڈیوں سے آراستہ پیراستہ کیا، خج و نصرت کے کلمات سے مزین کتبات اویزاں کیے گئے۔

بابے سپہر کو پاشا کی آمد کا غلغلہ بلند ہوا، خدم و حشم کے ایک جم غفیر کے درمیان شاہی سواری نظر آئی، عین ویسا رہاڑی گاڑا اور حفاظتی دستہ تھا۔ اس شان و شوکت کے ساتھ دھیرے دھیرے جلوس شیخ سعید کی مسجد کے سامنے پہنچ گیا، مسجد کا دروازہ چونکہ تعمیر القامت تھا اس لیے پاشا کو ایسا محسوس ہو رہا تھا جیسے وہ زبان حال سے اس سے مخاطب ہو کر کہہ رہا ہو۔

”یا تو تم بھی واپس چلے جاؤ یا اپنی اس دنیا کو واپس کر دو چوں کہ تم خدا کے گھر میں ایک بے نفع کی حیثیت ہی سے داخل ہو سکتے ہو۔“

راوی کا بیان ہے کہ پاشا چند ثانیے متفکر رہا اور پھر اپنے اعوان کو انصار کو دھڑکاتے جانے کا حکم صادر کیا، اس کے بعد خود تنہا پیادہ پا مسجد میں داخل ہوا، ٹھیک اسی وقت شیخ ایک چٹائی پر پیر پھیلائے بیٹھے ہوئے تھے اور ان کے منہ سے نصاب حکمتوں کے پھول جھل رہے تھے۔۔۔۔۔

اور جب انسان خدا سے ڈرتا ہے تو اس سے ہر چیز خوف کھاتی ہے، اس لئے کہ وہ جب بھی کسی بڑی شے کو دیکھتا ہے تو اس کی نگاہ میں یہ تصور اس چیز کو نگاہوں سے گرا دیتا ہے، بلاشبہ ”اللہ اکبر“ کے کلمہ میں الہی راز نہاں ہیں۔ لیکن افسوس کہ لوگ عجی ہو گئے ہیں، وہ اس کے صرف حروف کو بغیر اس کے معنی کے گہرائیوں تک پہنچنے دہراتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ہر مسلمان پر ضروری قرار دیا ہے کہ وہ اس کلمہ کو ہر روز کم از کم ۸۵ مرتبہ زبان سے ادا کرے اور اس طرح اذان میں ۳۰ مرتبہ سنے۔ یہ چیز اس کے دل

میں یہ تصور جاگزیں کر دیتی ہے کہ دنیا میں کوئی بھی چیز بڑی نہیں اور جس شخص کو خدا کی محبت حاصل ہو جائے اسے کسی چیز کی پرستش نہیں ہوتی، نہ بادشاہ کے خوف کی اور نہ مرض کے ڈر کی، پس اگر کوئی بندہ مومن اس کلمہ کو اس کے معنی اور حقیقت کو سمجھ کر ادا کرے تو اسے کاپی کبھی لاحق نہیں ہو سکتی۔

”اے آقا! اگر اس کو بادشاہ قتل کر دے، مجلس کے کنارے بیٹھے ہوئے ایک شخص کی آواز بلند ہوئی۔

”سبحان اللہ“ شیخ پوری طمانیت اور سکینت سے گویا ہوئے۔ ”کیا مسلمان بھی قتل سے خوفزدہ ہوتا ہے یا موت کو ناپسند کرتا ہے؟“

بیشک موت ایک سخت چیز ہے۔ اس لیے کہ وہ لذتوں کے خاتمہ اور دنیا کی ناکامی کا باعث ہے لیکن موت کا یہ تصور تو کافر کے نزدیک ہے جو دنیا سے لذت اندوز ہوتا ہے۔ لیکن وہ لوگ جو اس دنیا میں مادی زندگی کے لیے تیلہی کرتے ہیں اور اس میں پابا نکاب سفر شخص کی طرح زندگی گزارتے ہیں۔ ان کے نزدیک موت کی کوئی حقیقت نہیں، وہ تو اسے حیات نو سے تعبیر کرتے ہیں۔ ہم نے اپنے اسلاف سے سنا ہے کہ سب سے افضل شہید وہ ہے جو جابر حاکم کے سامنے سچی بات کر کر دے اور اس کی پاداش میں اسے قتل کر دیا جائے۔“

شیخ پاشا کے دھوم سے بے خبر جو مجلس کے کنارے انتہائی نخوت و غرور کی حالت میں کھڑا تھا معارف و حکم کے دیواروں کیے ہوئے تھے اچانک شیخ کی نظر اس پر پڑ گئی، لیکن انھوں نے ایک حامی سے زیادہ اسے کوئی اہمیت نہ دی اور آپ کا چہرہ بشرہ پر کسی قسم کی تبدیلی واقع نہ ہوئی۔ صرف حسب معمول اشارہ سے اسے بیٹھ جانے کو کہا۔ پاشا ”قہر و رویش بر جانِ درویش“ کے مصداق بیٹھ جانے پر مجبور ہو گیا۔

پاشا نے اپنی نگاہ کو حاضرین مجلس میں گردش دے کر ان کا وہ جائزہ لیا، وہ اپنی اس مقصدظیم و تکریم کا متلاشی تھا جس کا وہ توقع مند تھا کہ لوگ اس کی آمد سے سروقت کھڑے ہو کر آداب شاہی

بجلائیں گے۔ شاید اسے معلوم نہ تھا کہ ”یہ لوگ“ اب ”وہ“ نہیں رہے، بلکہ شیخ کی نظر گیمیا اثر نے انہیں قبولیت و عرفانیت کی اتنی بندیوں پر سچا دیا ہے جہاں سے وہ پوری دنیا پر ایک طائرانہ نگاہ ڈال سکتے ہیں اور ہر چیز ان کی نگاہ میں انتہائی حقیر معلوم ہوتی ہے۔ اس لیے وہ عظیم پاشا کو بھی صرف ایک چوٹی ہی کے مانند سمجھتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ چوٹی کی کون پرستاد کرتا ہے۔

بالآخر پاشا کی نگاہ گھومتے گھومتے شیخ کے پیر پر آکر ٹک گئی جو اسی کی جانب پھیلا ہوا تھا، اس سے اس کے نخوت و غرور کو انتہائی ٹھیس پہنچی اور اسے اس نے اپنی ہتک مقصود کیا، اس نے حاضرین مجلس پر نظر ڈالی کہ کیا کوئی اس جرأت رندانہ کے خلاف تلوار بے نیام کرتا ہے؟ اور بات سے تقرب حاصل کرنے کے لیے اسے کاٹ کر کفر کردار کو پہنچاتا ہے؟ لیکن پاشا یہ سب اپنی ظاہری آنکھوں سے دیکھ رہا تھا۔ اور ابھی تک اس کی باطن فانی نہیں ہوئی تھی۔ اس لیے وہ اپنے محل سرارے اور تخت شاہی کو شیخ کی قیام گاہ اور چٹائی پر فوقیت دے رہا تھا اور اپنے اصول و سپاہ کو شیخ کے تلامذہ کو نگاہ حقارت سے دیکھ رہا تھا۔ اُس وقت اس کی مثال بالکل ویسی ہی تھی جیسے لوگوں کے بیان کے مطابق کوئی ایک ہلاکت خیز توپ کے پاس سے گذر جو اس کے ماند کے پاس لگی ہوئی تھی، اس نے اس پر انتہائی حقارت آمیز نگاہ ڈالتے ہوئے ازماؤ مسخر کیا۔

”اے تم کون جانور ہو؟ ہائے کتنی کمزور چیز ہے؟ دانت کہاں؟ اور جڑے کدھر؟ وغیرہ وغیرہ یہ کہتے ہوئے اس کو ٹھوکر ماری اور وہ ایک دم دغ گئی، بالکل اسی طرح شیخ کے منہ سے توپ کا گولہ چھوٹ پڑا اور انھوں نے کہنا شروع کیا۔

”انسان کے اندر خدا کی صفت کی عجیب و غریب نشانیاں ہیں۔ اس نے انسان کو ایک حیوان کی مانند پیدا کیا، لیکن اسی کے ایک فرشتہ اور شیطان بھی لگا دیا، پس جو شخص اس دنیا کی صرف دو لذتوں ہی میں مست ہو جائے۔ پیٹ اور خواہش نفسانی کی تسکین، تو وہی حیوان ہے۔ اور جو شخص برائیوں کا احساس ہی کھو دے وہ شیطان ہے، اور سانپ اور کچھو بھی اس سے اچھے ہیں کہ ان کا ٹھکانا مٹی ہے۔ مگر انسان کا ٹھکانا دوزخ ہے۔ اور جو شخص زندگی کو اس طرح

گزارے جس طرح ایک طالب علم مدرسہ میں زندگی گزارتا ہے۔ اس میں کمال کے طریقوں کو سیکھتا ہے، تو وہی صحیح معنوں میں انسان ہے۔

یہ بھی عجائبات قدرت میں سے ہے کہ اس نے انسان کے ساتھ ایک فرشتہ بھی مقرر کر دیا ہے جو اس کو برائیوں میں مبتلا ہونے سے متنبہ کرتا رہتا ہے، اور اس کو صحیح راستہ پر چلاتا ہے۔

جنت صرف خواہش اور تمنا کرنے سے حاصل نہیں ہوتی ہے بلکہ کوشش اور علمی جہد سے ملتی ہے، جیسے کوئی طالب علم اپنا پورا تعلیمی سال لہو و لعب میں کھودے اور بائیں ہمد کا میانی کی تمنا کرے تو کیا وہ کامیاب ہو جائے گا، یا کوئی شکاری اپنی بندوق کو پھینک دے اور جال نہ لگائے۔ اور پھر بھی شکار کے خواب دیکھے تو کیا اس کا خواب ہرن کا پھیکا کر کے اس کا شکار کریں گے یا پھل اپنے ساتھ مک مریج لا کر اس سے کہے گی کہ مجھے خوش فرمائیے۔“

”لیکن شیخ؟“ حاضرین میں سے ایک شخص نے سوال کیا۔ ”دلوں میں قنات پیدا ہو گئی ہے اس کا کیا علاج ہے؟“

شیخ نے سلسلہ کلام کی کڑیاں ملاتے ہوئے ارشاد فرمایا:-

”یہ شک شیطان انسان کو اس کا کمال محسوس کرتا ہے، لہذا نفس کو اپنی کوتاہیاں اور لغزشیں یاد دلاؤ۔ اور صحت کی حالت میں اسے مرض یاد کراؤ، ہم نے اپنے مشائخ سے سنا ہے کہ جب قلب میں سختی پیدا ہو جائے تو اسپتال میں پہنچ جاؤ یا قبرستان کا رخ کرو اور وہاں اپنے نفس کو مرض کا خوف دلاؤ اور موت کی یاد میں مبتلا کرو، جب تک مومن بجا و خوف کے درمیان رہتا ہے تب تک اس کی حالت بہتر رہتی ہے اور جب یہ دونوں حالتیں ختم ہو جائیں تو وہیں وہ بہک جاتا ہے۔ اور ہم نے سنا ہے کہ بعض لوگ اپنے ہاتھ کو چراغ کی لو سے قریب کرتے تھے کہ اسے نفس جب تو اس معمولی آگ کو برداشت نہیں کر سکتا تو ہلاکت ہو تو آتش جہنم کی تاب برداشت کہاں سے لائے گا؟ مومن کے دل میں جب بھی شہوت نفسانی پیدا ہوتی ہے وہ اسے جنت کی بہروں سے بچھا دیتا ہے یا جہنم کی آگ اسے خاکستر کر دیتی ہے تو اسے راحت نصیب ہو جاتی ہے۔“

اگر عقل نہ ہو تو انسان کی حیثیت کیا ہے؟ اور عقل بھی کس کام کی، اگر اس کے ساتھ دولت ایمان نہ ہو، بلاشبہ انسان کی آفرینش ایک قطرہ نجس سے ہوئی اور اس کا انجام بھی ایک گندے لاشے پر ہوگا بادشاہ اس دنیا کی لذتوں کے نشتر میں سرست ہے، اس کو اللہ کے مقابلہ میں اپنے ضعیف و عجز کا احساس رکھنا چاہیے۔ خدا نے بڑے باجبروت بادشاہ محمود کو اپنی سب سے ضعیف و حقیر مخلوق مجھ کے ذریعہ ہلاک کر دیا۔

”لہذا انسان کو اپنی اصل و انتہا کو نہ بھولنا چاہیے جو مٹی ہے۔“

شیخ کوہ آتش نشان کی طرح پھٹے جا رہے تھے، اور بلا خوف و ہمت لائٹ حکمتیں اور نصیحتوں کو بیان کیے جا رہے تھے۔ پاشا موصوف کی حالت میں اتنی ہی دیر میں ایک عظیم انقلاب رونما ہو گیا، جیسے پہلے وہ کسی صندوق میں بند تھا۔ پھر اس نے اپنی آنکھیں کھولیں تو بادشہم کے خوفگوار جھوٹے محسوس ہوئے تو گویا گھٹا لوپ تاریکیوں میں تھا۔ پس شیخ نے اس کے سامنے روشن آفتاب لا کر رکھ دیا۔ شدت تاثر سے پاشا دوزانو بیٹھ گیا ادب اب وہ اپنے کو تمام حاضرین سے فرو تر تصور کرنے لگا تھا۔

راوی کا بیان ہے کہ جب پاشا چلا گیا تو اس نے قصر شاہی سے ایک ہزار اشرافیوں کی تعیل شیخ کے پاس بطور نذرانہ بھجوائی، جب قاصد اسے لے کر شیخ کے سامنے لایا تو اسے دیکھ کر تبسم ریزہ ہوئے اور یہ کہہ کر واپس کر دیا کہ :-

”اپنے آقا سے جا کر سلام کہہ دو کہ جو شخص پیر پھیلا تا ہے وہ ماتہ نہیں پھیلا تا۔“

غزل

(پنڈت ہری چند اختر)

محبت میں تپاکِ بظاہری میں کچھ نہیں ہوتا
جہاں دل کو لگی ہو دل لگی سے کچھ نہیں ہوتا

یہ ہے جبرِ مشیت یا میری تقدیر ہے یا رب
سہارا جس کا لیتا ہوں اسی سے کچھ نہیں ہوتا

کوئی میری خطا ہے یا تری صنعت کی خامی ہے
فرشتے کہہ رہے ہیں آدمی سے کچھ نہیں ہوتا

رضائیری، لکھا تقدیر کا میری زیاں کو شئی
کسی کی دوستی یا دشمنی سے کچھ نہیں ہوتا!

بہر عالم ترا جبرِ خدائی کا فرما ہے
ہمارے اختیارِ بندگی سے کچھ نہیں ہوتا

مرے دستِ طلب کو جرات گستاخ دے یا رب
یہاں دستِ دعا کی عاجزی سے کچھ نہیں ہوتا

اگر تیری خوشی ہے تیرے بندوں کی سترت میں
تو لے میرے خدا میری خوشی سے کچھ نہیں ہوتا

صداقت ہو تو دُوب جاتا ہے ایمان کفرِ مطلق سے
مرا منہ تک رہے ہیں شیخ جی سے کچھ نہیں ہوتا

کمالِ آگہی حاصل ہوا تو یہ کھلا اختراہ!
کہ دنیا میں کمالِ آگہی سے کچھ نہیں ہوتا

بزم ثقافت

۷ اکتوبر ۱۹۶۶ء کو شیخ عبداللہ بن عبدالعزیز مراکشی، جو مراکش کی طرف سے عرب لیگ کے نمائندے، وہاں کے محکمہ تعلیم کے اعلیٰ افسر اور مراکشی یونیورسٹی میں استاذ حدیث ہیں۔ ادارہ ثقافت اسلامیہ میں تشریف لائے۔ ارکان ادارہ نے ان کا استقبال کیا۔ معزز مہمان نے ادارہ کی خدمات پر نہایت اچھے تاثرات کا اظہار کیا۔ معزز مہمان صوف عربی میں ہی گفتگو کر سکتے تھے اس لیے ان سے سلسلہ کلام عربی ہی میں جاری رہا۔

رکن ادارہ مولانا محمد جعفر شاہ صاحب پھلواردی ندوی نے ایک مختصر سا خطبہ استقبالیہ دیا۔ جس میں معزز مہمان کو خوش آمدید کہنے کے بعد ادارہ کے اغراض و مقاصد سے آگاہ کیا اور بتایا کہ یہ ادارہ قدیم و جدید کے درمیان ایک حلقہ اتصال ہے۔

قدیم واجب الاحترام علما میں سے اکثر علوم جدیدہ میں خل نہیں رکھتے، اس لیے صرف جوازا عدم جواز کا فتویٰ دے کر الگ ہو جاتے ہیں، اور نئے مسائل کا حل نہیں تلاش کرتے۔

دوسری طرف کچھ مغرب زدہ حضرات ہیں جو زبان سے تو اسلام کا اقرار کرتے ہیں اور علوم جدیدہ سے واقف بھی ہیں لیکن شاید اسلام کو وہ اپنے درد کھ کا علاج نہیں سمجھتے اور اسلام کے متعلق بایر سادہ نقطہ نگاہ رکھتے ہیں۔

ان حالات کو دیکھ کر یہ ادارہ قیام پاکستان کے بعد جلد ہی وجود میں آیا اور قدم و جدید کے درمیان ایک حلقہ اتصال بن گیا۔ مختلف موضوعات پر اس کی طرف سے اب تک سو کے قریب اردو اور انگریزی کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ اور کچھ زیر طبع ہیں۔

معزز مہمان نے جوابی تقریر میں فرمایا :-

میں مراکش یونیورسٹی میں استاذ حدیث ہوں اور کوشش کرتا ہوں کہ احادیث صحیحہ کو موجودہ سائنٹیفک تحقیقات سے مطابقت دے کر طلباء کو سلجھاؤں۔ انھوں نے اس کی مثال دیتے ہوئے کہا۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ جب گناہ کسی برتن میں منہ ڈالے تو اسے مٹی سے سات بار مانج کر دھو لیا کر لیا جائے۔ موجودہ تحقیق یہ ہے کہ مٹی میں ایسے کیا دوا اجزا پائے جاتے ہیں جو کتے کے زہر کو دور کر دیتے ہیں۔

اسی طرح کی بعض مثالیں دے کر معزز مہمان نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ہمارا ایمان بالغیب ہے لیکن ان کے علاوہ جو علم و حکمت (سائنس) کی تحقیقات جدیدہ ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے لیے ہمیں فکر و اجتہاد سے کام لینا چاہیے۔

اس کے بعد قابل احترام مہمان نے اہل ادارہ کا دلی شکریہ ادا کرتے ہوئے ان کی علمی خدمات کا اعتراف کیا اور یہ تجویز پیش کی کہ مراکش کی مطبوعات کا ادارہ ثقافت اسلامیہ کی مطبوعات سے مبادلہ کیا جائے تاکہ دونوں کے درمیان ثقافتی و علمی تعلقات استوار ہوں۔ اس کے بعد انھوں نے کتاب تبصرہ پر اپنے تاثرات قلم بند کیے۔

Book of Outstanding Value

THE CULTURE OF ISLAM

AN ANALYSIS OF ITS EARLIEST PATTERN

By **AFZAL IQBAL**

MANY eminent scholars have written about various aspects of the culture of Islam. But none, it will be agreed, has so far seriously attempted a treatment of this theme which springs primarily from a pressing personal problem—a problem of adjustment facing the Muslim intellectual of today. How much and how far can one draw on the experience of the past? How much and how far has the truth been petrified by dogma and has ceased to answer the questions of today?

In this book, the learned author seeks to analyse the significant cultural movement in Islam in the first century of its history, the aim being to discover the common denominators, the leading principles, the basic values and the essential elements which constitute the hard core of the culture of Islam.

Contents :—I, Pre-Islamic Culture in Arabia. II, The Arab Mind before Islam. III, The Dawn of Islam. IV, Conquest and the Cultural Consequences. V, Contact with Persian Culture. VI, Contact with Greek Culture. VII, Literacy: The First Cultural Movement. VIII, The Awareness of History. IX, The Growth of Jurisprudence. X, The Emergence of the Creeds and the Rationalist Movement. XI, Contemporary Centres of Culture.

Demy 8vo, approx. pages 400. In Press

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE
CLUB ROAD, LAHORE-3



قلم

دسمبر ۱۹۷۷

کتاب خانہ اسلامیہ کتب روڈ لاہور

ثقافت لاہور

شعبان ۱۳۸۶، (دسمبر ۱۹۶۶)

جلد ۱۵ ————— شماره ۱۲

ادارہ تحریر

مدیر اعلیٰ

مدیر

رئیس احمد جعفری

اداکار

محمد جعفر بھلواروی

محمد حنیف ندوی

شاہد حسین رزاقی

سکالانہما : چھ روپے ————— فی پرچہ : ۶۲ پیسے

ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ لاہور

تہذیب

رئیس احمد جعفری

تاثرات

مقالات

محمد حنیف ندوی

توحید اور اقدار حیات

رئیس احمد جعفری

عربوں کی فکری تخلیقات

ایم ڈبلیو گندہ

فہم جنسی کی خصوصیات

وحید الدین خاں

اسلام اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ

مشاہیر و اکابر

محمد اسحاق

امام سفیان ثوری

احوال و مسائل

شاہ محمد جعفر چلواری

طلاق مکران

اثار و باقیات

موتن جوڈو

مظہر الدین

مدح تغزل : غزل

شاہ محمد جعفر چلواری

ہم مجاہد ہیں

شوراج بہادر

موج بار

س-۱

نقد و تبصرہ : معارف الحدیث

مقام

مطبوعہ

طابع و ناشر

ادارہ ثقافت

دین محمدی پریس لاہور

محمد اشرف ڈائریکٹریٹی ادارہ

تاثرات

زمین احمد جعفری

ادارہ ثقافت اسلامیہ کے ڈائریکٹر شیخ محمد اکرام صاحب گذشتہ چند ماہ سے ممالک غیر کے علمی و تحقیقی دورے پر ہیں۔ اس مہینے میں ان کی آمد متوقع ہے۔ ان کی تشریف آوری کے بعد رسالہ ثقافت اور اداسے کے تصنیفی پروگرام پر نظر ثانی کی جائے گی۔ اور اسے زیادہ بلند پایہ بنانے کا کام ایک مستقل پروگرام کے ماتحت شروع ہوگا۔ انشاء اللہ!

ہمارے ادارے کے ایک رفیق شیخ محمد سعید صاحب پھر گورنمنٹ کالج (لاہور) میں واپس چلے گئے ہیں، ادارے میں ان کا قیام اگرچہ زیادہ طویل نہیں رہا، لیکن اپنے حسن اخلاق اور شرافت کا گہر نقش بٹھا کر گئے ہیں۔ ہمیں یقین ہے، اپنی نئی ذمہ داریوں کو وہ خوش اسلوبی کے ساتھ انجام دے کر ترقی کی منزلیں جلد جلد طے کریں گے۔

توحید اور اقدار حیات

(۲)

اور انسان کی بصیرت و ادراک میں ایک ایسے طرز فکر کی بنیاد ڈالی ہے جسے ہم 'خالص علمی طرز فکر' (Scientific) سے موسوم کر سکتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ اسلام ایک وسیع ترین ہے اور ایک مکمل ترین نظام حیات ہے۔ اس کے تین ابعاد ہیں (مضمون مستند) فرد و معاشرہ اور کائنات، اور یہ تینوں ایسے مرتبط ہیں کہ انہیں ایک دوسرے پر مبنی اور موقوف قرار دینا چاہیے۔ اگر معاشرہ کی اصلاح نہ ہو تو اس کی آغوش میں اچھے اور کامیاب افراد کی تخلیق و پرورش ناممکن ہے اور معاشرہ سوزوں اور فعال نہ ہو تو بہتر اور کامیاب افراد کا پیدا ہونا ناممکن ہے۔ اور فرد و معاشرہ دونوں کا تعلق آخر میں کائنات کے بارہ میں ایک صحیح، جاندار اور عملی عقیدہ سے ہے۔ اگر یہ عقیدہ صحیح ہے، منطقی الجھنوں سے پاک ہے، تضاد سے مبرا ہے۔ اگر اس میں زندگی اور سکنت ہے اور یہ اس لائق ہے کہ قلب و ذہن کے افق سے توہمات کے دل با دلوں کو ہٹا کر بصیرت و ادراک کے نئے نئے آفتاب اُبھار سکے۔ تو اس کا نتیجہ یہ نکالے گا کہ فرد و معاشرہ دونوں اس کی عطا کردہ روشنی سے آگے بڑھ سکیں گے اور اپنی تکمیل کر سکیں گے۔ دوسرے تمام مذاہب کے مقابلہ میں اسلام کو یہ فخر حاصل ہے کہ اس نے توحید ایسے صاف ستھرے اور حیات آفرین تھور کو پیش کر کے انسانیت کو اُبھرنے اور ترقی کرنے کے مواقع فراہم کیے۔ یہ تصور زندگی اور فکر و نظر کے

ارتقا کے لیے کس درجہ اہم ہے۔ اور اسلام کیوں اس پر نازل ہے۔ اس کا اندازہ شرک کے تاریخی تجزیہ سے لگایا جاسکتا ہے

گزشتہ زمانے میں شرک نے چار مختلف مدارس فکر کی شکل اختیار کر رکھی تھی۔ ایک شرک وہ تھا جو یہودیوں میں مروج تھا۔ ایک کا تعلق اس دور کے مجوسیوں سے تھا، ایک کا عیسائیت سے۔ اور شرک کی چوتھی قسم وہ تھی جس کے حامل عرب کے مختلف قبائل تھے۔ یہودیوں کی بد نصیبی یہ تھی کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کو بجائے ریم اور رب العالمین ماننے کے ایک جابر و قہار اور متعصب قوی ہیرو کی شکل میں تسلیم کیا جس کا تعلق سواہنی اسرائیل کے دنیا کی کسی اور قوم سے نہیں ہے یہی نہیں، جس کے روبرو دنیا کی تمام قومیں، اجنبی، کافر اور بے دین ہیں، اس طرح انھوں نے گویا قوت و تشدد، یا تعصب و تنگ نظری کو اللہ تعالیٰ کا بدلہ (substitute) سمجھا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا اور یہی نتیجہ منطقی طور سے نکلنا بھی چاہیے تھا کہ تعصب، تنگ نظری، تشدد اور رفع و معنی کے لطائف سے محرومی ان کا قوی کردار بن گیا جس سے تین ہزار سال گزرنے کے بعد بھی یہ چمٹکا ر ا حاصل نہ کر پاتے۔ مجوسیوں نے کائنات کی باگ ڈور، خیر و شر کے دو مستقل بالذات آلہ کے سپرد کر دی۔ اور یہ کہنا شروع کر دیا کہ اس عالم رنگ و بو میں جو نیکی اور بدی ہیں، لطافت اور آویزش ہے یہ اسی دہائی اور نوبت خیر کا نتیجہ ہے۔ چنانچہ شرک کا دیوتا دنیا میں ظلم، بیماری، اختلاف، جنگ، منافرت اور تاریکی پھیلانے کا ذمہ دار ہوا۔ اور خیر کا دیوتا انصاف، صحت، اتفاق، محبت، ایثار اور نور کی تخلیق کا باعث بنا۔ یہ لڑائی اگرچہ ازل سے جاری ہے تاہم ہمیشہ جاری نہیں رہے گی۔ بلکہ ایک وقت ایسا آئے گا جب خیر شر پر اور نور ظلمت پر فتح حاصل کر لینے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ محسوسیت کے اس موقف سے ایک نوبہ تاثر پیدا ہوا کہ کائنات کے اس ڈرامے میں خیر و شر کا کھیل جو کھیلا جا رہا ہے اس کے اصل ہیرو آلہ ہیں، دیوتا ہیں۔ اور انسان کی حیثیت ایسے مجبور محض آلہ کار کی ہے کٹھن پتلی کی ہے جو اس حقیقت میں کبھی خیر کا ساتھ دیتا ہے اور کبھی شر کا، کبھی نیکی کو فروغ دیتا ہے اور کبھی بُرائی کے پھیلاؤ میں مدد معاون ثابت ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات بھی ثابت

نی کہ علاوہ اس جبر کے جس میں یہ کٹھ پتلی انسان جکڑ دیا گیا ہے خود خیر و شر کا مسئلہ بھی انسان کا مسئلہ نہیں رہتا، بلکہ دو حریفانہ طاقتوں کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ لہذا یہ امید اور توقع کس برے پر قائم کی جائے کہ خیر کا غلبہ ہو کر رہے گا، اور ایک نہ ایک دن اس کش مکش کا یہ نتیجہ نیکے گا کہ ظلمت و تاریکی کے مخوس سائے سمٹاؤ اختیار کر لیں اور چار دانگ عالم میں بلکہ عالم تکوینی میں بھی مصالحت و یں، شادمانی اور مسرت و انبساط کی لہریں دوڑنے لگیں۔ سوال یہ ہے کہ اس توقع کے لیے منطقی اساس کیا ہے۔ کیا خیر کا دیوتا زیادہ زیرک، زیادہ طاقتور اور زیادہ قدرت والا ہے اور شر کا نسبتاً کمزور ہے۔ اگر سوال کا جواب ایجاب میں ہے تو پھر اس سے بھی زیادہ تیکھا اور ٹیڑھا سوال یہ ہے کہ کیوں اس کے معنی یہ ہوئے کہ اصل میں تو خیر ہی کی حکم رانی ہے۔ اور شر کے عناصر اس کے مقابلہ میں بہت کم اور کم زور ہیں۔ اور اگر یہ دونوں علم و قدرت کے باب میں سادی اور یکساں ہیں۔ تو خیر کے ابھرنے اور شر کے مٹ جانے کے فیصلہ یا توقع کر کے کس بنیاد پر استوار کیا جائے گا۔ مجوسی فلسفہ کے پاس اس اشکال کا کوئی جواب نہیں۔

شرک کی اس نوعیت سے جس کو *Magism* (مگزم) کی صورت میں مجوسیت نے پیدا کیا، ایران، عراق میں کہیں بھی مثبت تہذیب پیدا نہ ہو سکی۔ مثبت اور جاندار اخلاقی قدیں نہ پنپ سکیں۔ اور خطہ ارض پر کہیں بھی کوئی ایسی قوم منصفہ شہود پر نہ آ سکی جو انسانیت کی جمہولی میں سعادت و برکت کے برگ مبارک ڈال سکے۔ تاریخ کے اوراق گواہ ہیں کہ اس تحریک نے صرف دلوں میں شکوک پیدا کیے ہیں۔ مذاہب عالم کے خلاف سازشیں کی ہیں اور کردار و عظمت انسانی کو عظیم نقصان ہی پہنچایا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ شرک کی یہ صورت اپنی زہر چکانیوں کے باوجود صدیق و زندہ رہی، اور یہ فخر اسلام کو اور اس کے نظریہ توحید کو حاصل ہے کہ انسان نے اس بد عقیدگی اور گمراہی سے ہمیشہ ہمیش کے لیے نجات پائی۔

عیسائیت نے جس شرک کو اختیار کیا اس کی تمام تر زور داری سینٹ پال پر عائد ہوتی ہے یہ شخص عقیدہ یہودی تھا۔ اور یہودیت کے تشدد، غیر روحانی تصورات اور تعصبات نے اس

کے دل میں اس کے خلاف بغاوت کے شعلوں کو بھڑکا دیا۔ حضرت مسیح کی سیدھی سادی زندگی اور تعلیم بھی اسے متاثر نہ کر سکی لیکن یہودیت سے انتقام لینے کی ایک ہی صورت ممکن تھی وہ یہ کہ یہ عیسائیت کو بظاہر قبول کر لے اور اس کو اپنے نیم فلسفیانہ مزعومات کے قالب میں ڈھال کر پیش کرے۔

چنانچہ اس نے یہی کیا۔ یہودیوں کی گمراہی یہ تھی کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ میں ان بشری صفات کو ملحوظ نہ نکالا جو تعصب، کبر، اور نفرت پر مبنی تھیں۔ اور یہ سمجھا کہ وہ بزرگ اور متعال خدا جو ہر طرح کی تشبیہ و مماثلت سے پاک اور بلند ہے۔ انسانی صفات کے متصف ہے۔ یہی نہیں بلکہ ان بشری کمزوریوں سے بھی بہرہ ور ہے جن کا مرتبہ سطح انسانیت کے لحاظ سے بھی فرد تربیہ ہے۔ پال نے اس کے مقابلے میں یہ تصور پیش کیا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عظمتوں کو ایک شخص کے قالب میں سمیٹ لیا ہے۔ اور اپنی غیر محدود درفتوں کے اظہار کے لیے ایک محدود انسان کو چن لیا ہے۔ یہ پیکر محدود جو اپنے اندر غیر محدود وسعتوں کو لیے ہوئے ہے مسیح ہے اور اس میں بشریت کے پہلو بہ پہلو الوہیت کا اقنوم و عنصر بھی پایا جاتا ہے۔ یہودیوں کی غلطی یہ تھی کہ انھوں نے خدا کو انسان فرض کیا اور عیسائیت کی گمراہی یہ ہے کہ اس نے انسان کو خدا قرار دیا۔

لطف یہ ہے کہ پال سے لے کر ایکوی ناس (Aquinas) تک اور ایکوی ناس سے لے کر موجود مغربی مفکرین تک عیسائیت کے اس کارنامہ پر پھولے نہیں سماتے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس عظیم دریافت سے انسان بشریت کے حقیض سے نکل کر لاہوت کے افق اعلیٰ تک جا پہنچا ہے۔ ان کی رائے میں یہودیت نے خالق و مخلوق کے ابین جن فاصلوں کی تخلیق کی تھی اور بعد اور دُوری اور دوری و محرومی کی جن شقاوتوں کو ختم دیا تھا پال کے اس تصور الوہیت سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے اور انسان پھر اس لائق ہو جاتا ہے کہ عشق و مہال کے داعیوں کی تسکین کا اہتمام کر سکے۔ اور یہ تقوت و معرفت کی وہ معراج ہے جن کے انکشاف

کا ہر صرف عیسائیت کے سر ہے۔ اس نے پہلے دفعہ ان فاصلوں کو دور کیا۔ اس مہجوری سے انسان کو نجات دلائی جس کو یہودی علم الکلام اور فقہ نے پیدا کر رکھا تھا۔ اور بتایا کہ محبت و عشق کی بے کرائیوں نے انہماک کے لیے ایک نقطہ اتصال ڈھونڈ نکالا ہے جس کو پالنے کے لیے انسان ایک عرصہ سے بے قرار اور آرزو مند تھا۔ اس مرحلہ پر ہم یہ نہیں کہنا چاہتے کہ انسان خدا کا یہ تصور پہلے ہی قدم پر تناقض سے دوچار ہے کیوں کہ اس کے یہ معنی ہیں کہ منطق کی اصطلاح میں انسان اور خدا دو جدا جدا حقیقتیں نہیں بلکہ ایک ہی جنس کے دو ایسے خواصل (صفات) ہیں جو باہم متحد ہیں۔ یعنی انسانی فصل اور الہی فصل میں کوئی حد فاصل ہی نہیں۔ ہم یہ بھی ثابت نہیں کرنا چاہتے کہ اس طرح انسان نوکیا اونچا ہوگا، اے اللہ تعالیٰ کا مقام فروتر ہو جاتا ہے۔ سرتو یہ اعتراض بھی وارد نہ کیجئے۔ انسان خدا کے معنی، انسان اور خدا دونوں کے نفی کی ہیں۔ اس لیے کہ جو انسان نوع انسانی سے ترقی کر کے الوہیت کی دہلیز پر قلم زن ہوتا ہے وہ انسان کہاں رہا۔ وہ تو اس سے آگے کی کوئی نوع ہوا۔

اسی طرح جس لامحدود بنے اپنے کو ”محدود“ کے قالب میں ڈھال لیا وہ خدا کب رہا۔ اس نے تو لامحدودیت کو چھوڑ کر محدودیت اختیار کر لی۔ ان ڈھیر سارے استحالوں سے قطع نظر سوال یہ بھی نہیں کہ یہ ارتقاء کی کون قسم ہے اور آیا یہ مقام مسیح کے سوا اوروں کو بھی مل سکتا ہے یا نہیں۔ اصل موضوع کو سامنے رکھتے ہوئے اس مقام پر ہم جو چیز دریافت کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ اس عقیدہ کا اثر ذہن انسانی اور اس کے اسلوب فکر پر کیا پڑتا ہے اور کس نوع کا سا پتہ تیار ہوتا ہے۔ کیا ذہن حلولی و تثلیث کے اس عقلی گورکھ دھندے سے منطقی تاب و ضور حاصل کرتا ہے یا اذعانیت (Dignity) کی اتھاہ اور تار یک گھاٹیوں میں جا گرتا ہے۔

جواب کے لیے علم الکلام کی درجہ گردانی کی ضرورت نہیں۔ مدرسیت کی پوری تاریخ پر ایک نظر ڈال لیجیے۔ کیا یہ واقعہ نہیں کہ کلیسا صدیوں اذعانیت کی اس اوگن گھاٹی میں الجھا رہا۔ اور جب ہزارہا کو شش کے باوجود تناقضات عقلی کے الجھاؤ میں سے خلاص حاصل نہ کر سکا تو

مجبور ہوا کہ عقل و دین کی راہیں الگ الگ متعین کرے۔ اور ٹکنے کی چوٹ اعلان کر کے عقیدہ کا یہ اسلوب عقل و فہم کی گرفت میں آنے والا نہیں۔

یہ ادعا کہ یہ انکشاف تصوف کی آخری معراج ہے اور اس سے انسانی روح کو ارتقاء و تکمیل کا وہ درجہ رفیع حاصل ہوتا ہے جس کا حصول کسی اور ذریعہ سے ممکن ہی نہیں تو یہ محض الفاظ کی جادوگری ہے اور خوش ترکیب جملوں کی مرصع کاری ہے ورنہ کون نہیں جانتا کہ تصوف ایک طرح کی مسلسل جدوجہد مسلسل سوز و گداز چاہتا ہے۔ اور اس اخلاقی و روحانی تگ و تاز کا طالب ہے جو کبھی ختم نہ ہو۔ تصوف کا مطمح نظر ایسا محبوب ہے جو اگرچہ کبھی بھی واہمہ و فکر کی آغوش میں نہیں آپاتا۔ تاہم ہر منزل پر سالک ایسی لذت نامتام محسوس کرتا ہے ایسی تکمیل سے دوچار ہوتا ہے، ایسے افار کو۔ ————— اپنے دامن طلب میں سمیٹتا ہے کہ جن کے لیے کہیں اختتام نہیں، انتہا نہیں۔ اور آخری سرحد اور کنارہ نہیں۔ اگر مطمح نظر حاصل ہو گیا۔ اور محدود و نامحدود کو پایا تو تگ و دو، سعی و طلب کے لیے باقی کیا رہا۔ مزید برآں انسان خدا کے اس اتحاد و وصل سے بشریت نے تو اپنے قابل فخر حدود و استیاذ کو خیر یاد کیا۔ اور الوہیت کا فراز اعلیٰ گر کہ بشریت کے قدموں پر آ رہا۔ کیا ضعف الطالب و المطلوب کا اس سے بہتر کوئی مصداق ہو سکتا ہے؟ اور کیوں نہ ہو اذعانیت کے بطن سے آخر اسی نوع کے افساد و تناقضات و مصادر ہوں گے۔

غرض یہ ہے مذاہب عالم کا وہ تاریخی تجزیہ جس سے شرکیہ عقائد کا صحیح صحیح پس منظر ابھر کر نظر و فکر کے سامنے آتا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ نظریہ توحید کا فروغ نوع انسانی کے لیے کس درجہ بکت و سعادت کا حامل ہے؟ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خصوصیت سے ذہن انسانی کو اس نظریے نے کس درجہ تابناکی بخشی ہے، کس درجہ استدلال و بیان کی استواریاں عطا کی ہیں۔ اور کس درجہ فکر و تعمق کی صلاحیتوں کو تابش و ضور سے بہرہ مند کیا ہے۔ اس کو تسلیم کہ انسان ذہن کا سانچہ کتنا بدلا ہے، غور و تعمق کا سمیارتنا اونچا ہوا ہے اور کس طرح انسان

ایک عرصہ تک جہل و تاریکی میں ٹامک ٹوئیاں ماسنے کے بعد اس لائق ہوا ہے کہ تمام تعصبات
ادعائات اور تضادات سے دامن کشاں رہ کر اپنے لیے ایسا اسلوب و نہج اپنا سکے جو معقول ،
متوازن اور صحیح ہو۔

(مسلل)

تعلیمات غزالی

مولانا محمد حنیف ندوی :

فقہ و تصوف میں کیا تعلق ہے اور اسلامی نقطہ منظر سے تصوف کا کیا مقام ہے ؟
نیز اس کی اصطلاحیں کن معنوں میں استعمال ہوتی ہیں ؟ ان تمام سوالات کا
کسی بخش جواب ۔

صفحات ۵۷۲ - ۱۰ روپے

افکار غزالی

مولانا محمد حنیف ندوی :

امام غزالی کے شاہکار ”احیاء علوم الدین“ کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل
تبصرہ ۔ دوسرا ایڈیشن زیر طبع

ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ، لاہور

عربوں کی فکری تخلیقات

عہد جاہلیت میں عربوں کی فکری تاریخ کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی۔ اس دور میں نہ وہ کسی نظریۂ حیات کے حامل تھے نہ کوئی خاص فلسفیانہ مذہب انھوں نے ایجاد کیا تھا ان کے روایات و خیالات، تخلیقات ذہنی اور فکر عقلی کا جو ذخیرہ موجود تھا وہ صرف کہانیوں، شاعروں، قافیہ پیماؤں، رجز خوانوں اور دہ قبیوں پر مشتمل ہے۔

دنیا میں کوئی قوم بھی ایسی نہیں جو دوسروں سے الگ تھلگ رہ کر تنہا زندگی بسر کر سکے۔ ممکن نہیں کہ کوئی قوم دوسری قوموں اور ملتوں سے ذہن و فکر اور معاملات و مسائل میں کسی نہ کسی حد تک متاثر نہ ہو۔ ملک عرب کے اس پاس جو قومیں آباد تھیں، وہ ایک خاص حصارِ جداگانہ تہذیب، ممتاز ثقافت اور مخصوص طرز فکر کی مالک تھیں، ایران، ہندوستان اور روم کے عرب سے کچھ خاص روابط تھے۔ وہ قائم ہوئے اور قائم رہے پھر یہود عرب میں داخل ہوئے اور ہر چار طرف پھیل گئے۔ نصرانی یا عیسائی بھی عرب میں موجود تھے اور نجران کے علاقہ میں تو حکومت بھی ان کے ہاتھ میں تھی، عربوں سے ان کا ربط و ضبط ہوا تو انکار و خیالات میں بھی ارتباط کے آثار پیدا ہوئے لیکن اس ارتباط کے باوجود وثنیت یعنی بُت پرستی ان پر غالب رہی۔ یہودیوں اور عیسائیوں سے فکری اور ذہنی ارتباط

واستزاج کے باوجود وہ مجموعی حیثیت سے بت پرست ہی رہے۔ چنانچہ ان کے معبود سورج چاند لٹا، عذری اور منات ہی تھے۔

بت پرستی اگرچہ عربوں کا مذہب بن چکی تھی، پھر بھی اس نے کوئی باقاعدہ مرتبہ اور منظم صورت اختیار نہیں کی تھی۔ ایک قسم کا ذہنی اور عقلی اضطراب بہر حال موجود تھا۔ چنانچہ ان کے مختلف اقوال سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایک خدا کے ماننے والے بھی ان میں موجود تھے اور بہت سے خداؤں کی معبودیت کا دعویٰ کرنے والے بھی بہت سے لوگ تھے اور ان بہت سے خداؤں میں سے ہر ایک بجائے خود خاص قسم کے نفوذ اور اثر کا حامل سمجھا جاتا تھا۔

معاذ کا مسئلہ بھی عربوں میں کوئی ایسا مسئلہ نہ تھا جو یکسفر عقیدہ ہو۔ اس بارے میں بھی خیالات یکسو نہیں تھے بلکہ ان میں انتشار پایا جاتا تھا۔ وہ بھی تھے جو ”دہر“ ہی کو سب کچھ سمجھتے تھے، یہ نہ حشر و نشر کے قائل تھے نہ موت کے بعد کی زندگی کو مانتے تھے ان کا قول تھا کہ نہ نہ ہی ہمیں زندہ رکھتا ہے، وہی ہمیں ہلاک کرتا ہے۔ بعث و فنشور کوئی چیز نہیں ہے۔ ایسے لوگ بھی موجود تھے جو ثواب و عقاب کے قائل تھے جن کا یہ عقیدہ تھا کہ مرنے کے بعد پھر نئی زندگی سے دوچار ہوں گے۔ اپنے اعمال کے لحاظ سے جزا و سزا پائیں گے۔

دین بہت بڑی اجتماعی طاقت ہوتا ہے۔ عرب جاہلیت میں اس طاقت سے محروم تھے اس لیے وہ قبائل میں بٹ گئے تھے۔ قبائل کی صورت میں جو اجتماعیت انہیں حاصل تھی۔ وہ اگرچہ محدود تھی لیکن اس سے وہ وہی فائدہ کسی نہ کسی درجہ میں حاصل کر لیتے تھے جو دینی اجتماعیت کی صورت میں حاصل ہوتا ہے۔

یہ قبائل ایک ایسی ”وحدت“ کے ضرورت مند تھے جو امتوں اور ملتوں کی تخلیق کا سبب اور باعث ہوتی ہے۔ چنانچہ جب اسلام آیا اس نے سب سے پہلا کام یہی

کیا کہ قبائل کی محدود اجتماعیت کو ختم کر دیا۔ عربوں کے انتشار اور پراگندگی کی دُور کر دیا ان کے متفرق، منتشر اور یکبھرے ہوئے حلقوں اور گروہوں کو ایک لڑی میں پرو کر انھیں ایک ایسی "واحد" قوم بنا دیا جو غایاتِ دینی اور اعراضِ دنیوی میں بالکل متحد اور متفق تھی۔

اسلام نے عربوں کو اور عربوں کے واسطے سے دنیا کو ایک مستقل نظامِ عقلی بھی عطا کیا۔ اس نظام نے خدا کی ذات کو روشناس کرایا، اس کے صفاتِ معین کیے۔ اس کی وحدت اور انفرادیت کو تسلیم کرایا۔ معاملات اور عبادات کے حدود قائم کیے۔ ثوابِ عقاب کا فلسفہ اور نظریہ پیش کیا۔ دارالبقا اور دارالفنا کی ماہیت بیان کی۔ زمین اور آسمان کے ملکوت پر نظر و فکر کی دعوت دی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ گرامی میں دین کے بارے میں جہل و نزاع مسلمانوں کی سرشت سے دُور تھی۔ وہ تنزیلِ یعنی وحی و قرآن پر ٹھوس اعتقاد رکھتے تھے۔ اگر کوئی بات سمجھ میں نہیں آتی تھی۔ اُن حضرت صلعم سے دریافت کر کے تشفی کر لیتے تھے۔ اُن حضرت صلعم خود قرآنِ ناطق تھے۔ آپ جو کچھ فرماتے تھے وہ بغیر کسی قیل و قال اور شک و شبہ کے قبول کر لیا جاتا تھا۔ خدا کی ذات، صفات، نماز، زکوٰۃ، حج، روزہ، جنت، دوزخ ان تمام چیزوں کا ذکر قرآن میں آتا تھا۔ عرب اس کا ذکر سنتے تھے اور سُن کر ایمان لے آتے تھے۔ اگر کوئی بات بھی دل میں کھٹکتی تھی تو رسول اللہ صلعم سے اس بارے میں سوال کر کے اپنے دل کو مطمئن کر لیتے تھے۔

رسول اللہ نے جب اس دنیا سے پردہ فرمایا تو مسلمانوں نے آپ کی سنت کو مضبوطی سے پکڑ لیا۔ جو بات نص سے یعنی قرآن سے معلوم نہیں ہوتی تھی اس کی تلاش سنتِ رسول میں کی جاتی تھی تو اس پر عمل درآمد شروع کر دیا جاتا تھا۔ پھر وہ دُور آیا کہ سنت میں اگر کوئی چیز نہ ملی تو اجماع امت کو مدارِ اعتقاد قرار دیا۔ اجماع کے بعد "اجتہاد" یعنی رائے اور قیاس کا

دور شروع ہوا۔ یہیں سے علم فقہ کی بنیاد پڑی۔

چوں کہ رائے اور قیاس میں اختلاف ہو سکتا تھا لہذا اس اختلاف کی بنیاد پر متعدد فقہی مذاہب قائم ہو گئے۔ فقہ کا تعلق صرف معاملات و مسائل سے تھا عقائد و عبادات سے اسے کوئی سروکار نہ تھا۔ پھر جب عقائد و خیالات میں بھی گہرے پٹانے لگی تو اسے کھولنے کے لیے ایک دوسرا علم عالم وجود میں آیا، یعنی علم کلام یا علم توحید جس طرح فقہ میں متعدد مذاہب و مسالک پیدا ہو گئے اسی طرح علم کلام میں بھی اختلاف فکر و نظر نے متکلمین کے متعدد مکاتب فکر قائم کر دیے۔

جدل عقائد کا سلسلہ سب سے پہلے سیاسیات میں شروع ہوا جو ایک عرصہ دراز تک اپنے اثرات و نتائج پیدا کرتا رہا۔ مسلمانوں کے علم میں سب سے پہلے اس ذیل میں جو اختلافی چیز آئی، وہ امامت کا سوال تھا۔ اسی سوال نے اس نازک اور خطرناک صورت اختیار کر لی کہ تلوا میں پیام سے باہر آگئیں اور کشت و خون کا نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع ہو گیا۔ غور کیجئے تو اس حقیقت کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ کسی دینی اور خالص مذہبی مسئلہ پر اتنا کشت و خون نہیں ہوا جتنا امامت کے مسئلہ پر ہوا اور عرصہ دراز تک یہ سلسلہ جاری رہا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات کے وقت کسی کو اپنا جانشین مقرر نہیں فرمایا نہ کسی کے لیے وصیت اور ہدایت فرمائی یہیں سے جدل بین المسلمین کا سلسلہ شروع ہوا۔ سوال یہ پیدا ہوا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جانشین کون ہو؟ خلافت رسول کس کے حوالہ کی جائے۔ انصار اس بابہ امامت کے مستحق ہیں یا ہاجر؟ یا خاندان رسولؐ میں سے کوئی شخص اس کا راہم کا اہل قرار دیا جائے؟ یا پھر انصار اور ہاجر اور خاندان رسولؐ کا سوال نظر انداز کر کے عامۃ المسلمین میں سے کوئی سافر بھی خلیفہ بنا لیا جائے؟

ساتھ ہی ساتھ ایک دوسرا سوال بھی اٹھ کھڑا ہوا۔ وہ سوال یہ تھا کہ امامت کی صورت کیا ہو؟ انتخاب یا اختیار؟ نص یا تعیین؟ ساتھ ہی ساتھ ایک اور سوال بھی پیدا ہوا وہ یہ تھا

کہ امامت کی شرائط کیا ہیں ؟

اس کیفیت میں حضرات ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کی خلافت کا دور گزر گیا پھر حضرت عثمانؓ کا حادثہ قتل رونما ہوا اور ایک نئے فتنہ کی گرم بازاری شروع ہو گئی۔ اب اُن لوگوں کے باندہ قوی ہو گئے جو بیعت رسولؐ میں سے کسی خلیفہ کے اختیار کر لینے کے قائل تھے۔ چنانچہ حضرت علیؓ ابن ابی طالب کے دست مبارک پر بیعت لی گئی۔

لیکن بقول بعض یہ بیعت ایسی متفقہ نہ تھی جیسی پہلے خلفاء کی تھی یعنی تمام مسلمانوں کی تائید خلافت علیؓ کو حاصل نہیں تھی۔ اسی دور میں امیر معاویہؓ بخون عثمانؓ کا مطالبہ لے کر اُٹھے۔ اس مطالبہ نے اتنی شدت اختیار کر لی کہ امیر معاویہ اور حضرت علیؓ کے درمیان جنگ چھڑ گئی۔ امیر معاویہ نے جب اپنا پہلو کمزور دیکھا تو حضرت علیؓ کو تحکیم کی دعوت دی۔ انھوں نے یہ دعوت قبول کر لی۔ طائفہ علیؓ کے بعض لوگوں کو تحکیم کا قبول کر لینا پسند نہ آیا۔ چنانچہ انھوں نے حضرت علیؓ کے خلاف خروج کیا (اسی لیے یہ فرقہ اب تک خارجی کے نام سے معروف ہے) اس فرقہ نے کہنا شروع کیا کہ:

”خدا کے سوا کسی کا حکم نہیں چل سکتا۔ خدا کا حکم اس معاملہ میں بھی ظاہر اور واضح تھا۔ حضرت علیؓ کا تحکیم کو قبول کر لینا غلطی پر مبنی تھا۔ اس لیے کہ تحکیم کے قبول کر لینے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حکم الہی واضح نہیں بلکہ مشکوک ہے۔“

خوارج کے نزدیک خطا کا مرتکب کا فرموتا تھا۔ جس نے قتال کرنا اور جس کے خلاف جہاد کرنا واجب اور فرض تھا۔ لہذا انھوں نے حضرت علیؓ کو خاطی سمجھ کر ان کے خلاف خروج کیا اور ان کو شہید کر دیا۔ یہی لوگ خوارج کے نام سے مشہور ہیں۔

حضرت علیؓ کے پاس شیعوں کی بھی ایک جماعت تھی۔ یہ خوارج کے برعکس آپ کی جاں نثار تھی۔ اس نے آپ کے حق میں پوپکینڈا شروع کر دیا۔ اس عقیدہ نے بہت جلد مذہب کی صورت اختیار کر لی اور مذہب امامیہ ”عالم وجود میں آ گیا۔ ان لوگوں کا خیال تھا کہ امامت دین

کارکن اور اس کا ستون ہے۔ لہذا اسے مصلح امت پر نہیں چھوڑا جاسکتا، نہ کسی نبی کے لیے یہ جائز اور مناسب ہے کہ وہ اس منصبِ امامت کو امت کے حوالے کر دے کہ وہ جسے چاہے اختیار کرے اور جسے چاہے ترک کر دے۔ ان حضراتِ شیعہ یعنی پیروانِ مذہبِ امامیہ کا یہ عقیدہ بھی تھا کہ رسول اللہؐ نے حضرت علیؑ کے لیے امامت کی وصیت کر دی تھی۔ اپنے اس عقیدہ کی تائید میں وہ کچھ نصوص بھی پیش کرتے ہیں جنہیں حضرت اہل سنت نہیں مانتے۔

حضرت ابو بکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کے بارے میں بھی ان امامیہ حضرات کا مسلک دوسرا تھا۔ یہ لوگ مذکورہ خلفاء کو خاطمی سمجھتے تھے ان کا خیال تھا کہ:

”ان حضرات نے مسئلہ خلافت پر متمکن ہو کر حضرت علیؑ کا حق غضب کر لیا حالانکہ حضرت علیؑ ان سب سے افضل کی موجودگی میں مفضول کی امامت نہ درست ہے نہ جائز۔“

ان میں سے جو حضرات زیادہ غالی تھے انہوں نے خلفائے سابقہ کی تکفیر تک سے دریغ نہیں کیا اور حضرت علیؑ کو خدا کا ہم پلہ بنا لیا۔ انہیں معصوم سمجھنے لگے۔ انہیں علم غائب کا حامل بتانے لگے۔ ان میں سے بعض لوگوں کا یہ عقیدہ بھی تھا کہ حضرت علیؑ پر موت طاری نہیں ہوئی پھر وہ واپس خاکِ دُلوں عالم میں آئیں گے اور اسے علم، نور اور روشنی سے بھر دیں گے۔ ان حضرات کا یہ مسلک بھی تھا کہ قرآن کے دو معنی ہیں۔ (۱) ظاہر اور (۲) باطن۔ اور صرف امام ہی (ماورِ من اللہ) ان دونوں معنوں کو جاننا اور سمجھتا ہے۔ وہ لوگوں کی فہم و استعداد کے مطابق ان معنوں کی تعلیم دیتا ہے۔ یہ علم باطنی یعنی قرآن کے معنی کا باطنی مفہوم ایک امام سے دوسرے امام کو بطور وراثت کے ملتا ہے۔ اسی طرح یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔

حضراتِ شیعہ اور خوارج کے مابین ایک اختلافی چیز یہ بھی ہے کہ کفر اور ایمان کی حد بندی کیوں کر کی جائے؟

کیا اسلام اور ایمان ایک ہی چیز ہے یا ان دونوں میں کچھ فرق بھی ہے؟ نیز یہ کہ ایمان

گھٹ بڑھ سکتا ہے یا نہیں؟ یا وہ ایک چیز ہے جس میں نہ کوئی اضافہ ہو سکتا ہے نہ کمی؟
 خوارج کا عقیدہ تھا کہ ایمان شتمل ہے خدا اور رسول کی معرفت پر فرائض کے ادا کرنے
 پر کبائے کے اجتناب پر ان کی نظر میں گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہو جاتا ہے۔
 شیعہ حضرات کے نزدیک "امامت" کا اعتقاد رکن دین کی حیثیت رکھتا ہے۔ جو
 شخص اس عقیدہ کو تسلیم نہیں کرتا وہ کافر ہے۔

لیکن عامۃ المسلمین کا مسلک ان دونوں سے جداگانہ تھا وہ امامت اور خلافت کے
 اختلاف کو سیاسی اختلاف سمجھتے تھے اور اسے بہت زیادہ اہمیت نہیں دیتے تھے۔ وہ
 خیال کرتے تھے کہ جو کچھ ہوا وہ خدا کے حکم سے ہوا۔ رافضی اور ثواب کا معاملہ تو یہ معاملہ
 خدا کے ہاتھ میں ہے وہ جو چاہے فیصلہ کرے۔

مسلمانوں کا ایک اور گروہ تھا جو کلام میں بھی وہی مذہب رکھتا تھا جو سیاسیات
 میں۔ اس کے نزدیک ایمان نام ہے خدا کو دل سے پہچاننے کا۔ ان لوگوں کا یہ بھی خیال
 ہے کہ معصیت سے ایمان کو کوئی ضرر نہیں پہنچتا اور کفر کی اطاعت کوئی نفع نہیں پہنچا سکتی
 یہی لوگ ہیں جو "مرجئہ" کہلاتے ہیں۔

پھر کفر کیا ہے؟

ایمان کی تعریف کیا ہے؟

کیا ایمان صرف اقرار باللسان یعنی زبان سے اعتراف کا نام ہے یا اعتقاد
 بالقلب یعنی دل سے اعتقاد رکھنے کا نام ہے؟

یا اقرار باللسان اور اعتقاد بالقلب کے ساتھ ساتھ عمل بالجوارح یعنی اس پر
 عمل پیرا ہونے کا نام ہے؟

پھر ایک سوال اور بھی ہے؟

وہ یہ کہ گناہ کبیرہ کے مرتکب کے بارے میں کیا فیصلہ ہے؟

آیا وہ مومن ہے یا کافر؟
اس کا انجام کیا ہوگا۔ اس کا حشر کیا ہوگا۔ اسے ثواب و عقاب کی منزل سے
کس طرح گزرنا ہوگا؟

یہی سوالات رفتہ رفتہ ایک مستقل مسلک اور مذہب بن گئے جو جبر و اختیار
کے نام سے مشہور ہوا۔ انسان مجبور ہے یا مختار؟

ہم اپنے ارادہ اور عمل میں آزاد ہیں یا پابند؟ ہم جو چاہیں کریں اور جو نہ چاہیں نہ
کریں کیا ہمیں اس کا اختیار ہے؟ کیا ہمارے اعمال، ہمارے ارادے کے خارجی
علل و اسباب کے آثار ہیں؟

اگر واقعی یہی بات ہے تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ دارالبقائیں ثواب اور عقاب کی
حکمت اور مصلحت کیا ہو سکتی ہے؟

جبر و اختیار کے فلسفہ نے انسانی عقل کو سرگشتہ حیرت کر دیا۔ پھر مسلمانوں نے
ملک شام فتح کیا۔ اور اس طرح عیسائیوں سے ان کا خلا ملا بڑھا تو عقائد میں مناقشات
پیدا ہوئے۔ ان مناقشات نے تنازعات کی صورت اختیار کی اور یہ نزاع تکفیر
پر جا کر ختم ہوئی۔

دمشق کا ایک شخص یوحنا تھا۔ یہ عیسائی تھا۔ کلیسا کے اہل فکر و نظر اصحاب میں
اس کا شمار ہوتا تھا۔ اگر نگاہ غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس حرکت فکری میں اس
کی ذات اور شخصیت کافی حد تک کارفرما ہے۔ اس نے ایک کتاب تصنیف کی جس
نے مسلمانوں اور نصرانیوں میں کتاب مناظرہ کی حیثیت اختیار کر لی۔ اس کتاب میں اس
نے عقائد مسیحیت کے مساوی بھی درج کر دیے۔ مثلاً ارادۃ الہی، رحمت عامہ وغیرہ۔
یوحنا کی تصنیف نے شام میں کافی ہل چل پیدا کر دی بلکہ اگر یہ کہا جائے تو ذرا مبہم
نہ ہوگا کہ کافی بار آور ہوئی۔ لیکن عراق میں اس نے شدید منافقہ کی صورت اختیار کر لی۔

شام میں کوئی مرد میدان نہ تھا جو پوختلکے ایہادات اور اعتراضات اور مزخرفات کا جواب بالصواب دیتا۔ لیکن عراق میں امام حسن بصریؒ موجود تھے۔ حضرت حسن بصریؒ کا یہ عقیدہ تھا کہ وہ معاملات دین میں عقل کی کار فرمائی اور مداخلت کو مکروہ نظر سے دیکھتے تھے۔ کتاب وسنت سے تمسک کو کافی سمجھتے تھے۔

لیکن حضرت امام حسن بصریؒ کے اس مسلک کو خود ان کے بعض شاگرد قبول نہیں کرتے تھے۔ وہ اس بارے میں اپنے استاد سے بالکل مختلف رائے رکھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ عقائد کے معاملات میں بھی عقل کو تہ کر کے نہیں رکھ دینا چاہیے بلکہ اس سے کام لینا چاہیے اور اس کی روشنی میں رہ روی کا سلسلہ جاری رکھنا چاہیے۔

ایک مرتبہ ایک شخص حضرت امام حسن بصریؒ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس نے آپ سے سوال کیا۔

”یا امام گناہ کبیرہ کے مرتکب کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ کیا وہ کافر ہے جیسا کہ خوارج سمجھتے ہیں؟ یا مسلمان ہے؟ جیسا کہ مرجئہ کا عقیدہ ہے؟“

حضرت حسن بصریؒ نے یس کر اپنا سر جھکا لیا اور خاموش رہے، لیکن آپ کے شاگرد واصل بن عطاء نے جواب دیا۔ انھوں نے کہا۔

”گناہ کبیرہ کا مرتکب دو منزلوں کی بیچ کی منزل میں ہے۔“

پھر واصل بن عطاء اپنے استاد حسن بصریؒ کی مجلس درس اور فیض سے علیحدہ ہو گئے اور اپنے گھر پر پہنچ کر لوگوں کو درس دینے لگے۔ جب حسن بصریؒ کو یہ خبر پہنچی تو انھوں نے فرمایا:

”لقد اعتزلنا واصل“

واصل نے ہم کو چھوڑ دیا۔

حضرت حسن بصریؒ کے اس لفظ نے واصل بن عطاء اور ان کے شاگردوں کو ”معتزلہ“ کے نام سے مشہور کر دیا۔ اور رفتہ رفتہ معتزلہ فرقہ بن گیا۔

گناہ کبیرہ کے مرتکب کے بارے میں خود متکلمین کے درمیان کافی اختلاف پایا جاتا ہے بعض تکفیر کے قائل ہیں اور بعض تکفیر کے قائل نہیں۔

معتزلہ کا مسلک اس باب میں یہ ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ مومن ہے نہ کافر بلکہ وہ فاسق ہے یعنی کفر اور اسلام کی منزلوں کے درمیان جو منزل فسخ کی ہے اس میں ٹھہرا ہوا ہے۔

اسی طرح جبر و اختیار کے معاملہ میں بھی اختلاف فکر موجود ہے۔ معتزلہ کا مسلک اس بارے میں یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کا خالق ہے وہ اپنی عقل و بصیرت کی روشنی میں اچھے اور برے کی تمیز کر سکتا ہے لہذا وہ اپنے افعال کا سبب یعنی ذمہ دار اور جوابدہ ہے۔ اس لیے اگر وہ اچھا کام کرے گا تو ثواب پائے گا۔ اور فعل بد کا مرتکب ہوگا، تو سزا ملے گی۔

ایک گروہ کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم رکھتا ہے۔ ثبوت میں قرآن کی وہ آیتیں اور حدیث کے وہ ٹکڑے پیش کرتا ہے جن میں خدا کے سننے، دیکھنے، باتیں کرنے، قدرت رکھنے، زندہ ہونے، علم رکھنے وغیرہ کا ذکر ہے۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ جب خدا کے اعضا ہیں تو لامحالہ وہ جسم بھی رکھتا ہوگا۔

ان آیتوں اور حدیثوں کے فہم معنی میں مسلمانوں کے مابین کافی اختلاف رہا ہے۔ ان آیتوں اور حدیثوں کی کوئی بھی ایسی تاویل نہیں جو متفق علیہ ہو یعنی جس پر سب کا اتفاق ہو، بلکہ ہر تاویل ایک نئے مکتب خیال کی خالق اور موجد ہے۔

اہل سنت یعنی سنی حضرات کا مسلک اس باب میں یہ ہے کہ وہ کلام کو اس کے ظاہر معنی میں مراد لیتے ہیں اور کسی قسم کی تاویل اور رائے زنی سے اجتناب کرتے ہیں۔ معنی کی تشریح و تفسیر کے بارے میں سکوت کو ترجیح دیتے ہیں۔

حضرات اہل سنت کے برعکس فرقہ کریمیہ کے حضرات خدا کی جسمیت کے غیر مشکوک اور

واضح طور پر قائل ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ خدا کے اعضاء جو اس میں ہیں۔ اس کا جسم ہے اور
جسم اپنی ایک حد اور نہایت رکھتا ہے لیکن ہمارے اجسام کی طرح نہیں۔
اب اشاعرہ کو لیجئے۔

اشاعرہ کے نزدیک صفات کی تین قسمیں ہیں :-

۱۔ ذاتی

۲۔ معنوی

۳۔ فعلی

ذاتی صفت ذات پر دلالت کرتی ہے جیسے ایک ہونا، بے نیاز ہونا، اول و آخر ہونا۔
معنوی صفت ان معانی پر دلالت کرتی ہے جو ذات کے ساتھ قائم اور موجود ہیں جیسے
اللہ تعالیٰ کا زندہ ہونا، قادر ہونا، عالم ہونا اور سمیع ہونا۔

یہ دونوں قسمیں صفات ازلی یعنی صفات قدیمہ پر مشتمل ہیں لیکن تیسری — فعلی
مشمول ہے۔ ان صفات پر جو صمد و آثار و نتائج کا قدرت خداوندی کے باعث سبب ہیں۔
مثلاً اللہ تعالیٰ کا خالق ہونا، رازق ہونا وغیرہ وغیرہ۔ اور مردہ اسم جو فعل سے مشتق ہوگا وجود
فعل سے پیشتر موجود نہیں ہو سکتا۔

معتزلہ، خوارج اور حضرات مرجئہ کا عقیدہ ہے کہ قدیم یعنی قدامت ایسا وصف ہے جو صرف
خدا کی ذات ہی سے مخصوص اور وابستہ ہے۔ اس باب میں قدامت میں کوئی دوسری ذات اور
صفت اس کی شریک اور سہم نہیں ہے۔ لہذا اس کی ذات کے لیے صفت قدامت تسلیم کرنے
کے معنی یہ ہوتے کہ قدامت اپنے قدیم یعنی ازلی ہونے میں خدا کی ”شریک“ ہے۔ اس مشکل میں
اپنے آپ کو گھل ہوا دیکھ کر ان حضرات نے سرے سے صفات ہی کا انکار کر دیا لیکن اس انکار
سے یہ خدا کے لیے نفی قدرت یا نفی علم، یا نفی حیات کا اعتراف نہیں کرتے بلکہ
یہ کہتے ہیں کہ بیشک اللہ تعالیٰ قادر ہے، اندہ ہے لیکن ”بنفسہ“ نہ کہ ”بعلمہ“۔ چنانچہ یہ

کہتے ہیں کہ جہاں خدا کے ہاتھ کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مراد قوت و طاقت ہے۔ جہاں خدا کی آنکھ کا ذکر کیا گیا ہے وہاں اس سے مراد علم الہی ہے۔ جہاں خدا کے چہرے کا ذکر کیا گیا ہے وہ اس سے مراد ذات خداوندی ہے۔

یہ وہ مسائل و عقائد ہیں جنہوں نے اسلامی فرقوں کے درمیان جدل و پیکار کا ایک زبردست سلسلہ شمع کر دیا۔ یہ سلسلہ گھٹنے کے بجائے بڑھتا ہی رہا۔ اس خلیج اختلاف کو جب بھی پلٹنے کی کوشش کی گئی یہ اور زیادہ وسیع ہو گئی۔

تأسف کی بات یہ ہے کہ اپنی رائے کو موکد اور مضبوط ثابت کرنے کے لیے اور حریف کی رائے کو لازماً فساد قرار دینے کے لیے سہارا بھی ہمیشہ دلیل نقلی یعنی آیات و حدیث کا لیا گیا۔ یہ معاملات اسی طرح چلتے رہے اور ساتھ ہی ساتھ مسلمانوں کی کشورکشی کا سلسلہ بھی جاری رہا۔ جہاں قیل و قال کی بحثیں تھیں وہاں جنگ کے نعرے اور فتوحات کی وسعت نے عہد عباسی میں اوج کمال پر پہنچ کر دم لیا۔ اس عہد میں خلفاء، امراء، حکام سب ہی علم و ادب کے رسیا تھے۔ چنانچہ فکر پر سے پابندیوں کا پرہ ہٹایا لیا گیا اور دھڑلے سے یونانی، فارسی، سریانی اور ہندی علوم کے تراجم عربی زبان میں ہونے لگے اور اس طرح نئے افکار، نئے خیالات نئے معتقدات عربوں تک پہنچنے لگے۔

عباسی عہد میں غیر زبانوں سے جو علوم عربی میں منتقل ہوئے ان میں فلسفہ بھی تھا، ریاضی بھی اور منطق بھی۔ مسلمانوں نے منطق اور الہیات کو تو گویا اپنا لیا۔ اب انھیں جدل و مناظرہ کے نئے اصول اور نئے ضابطے مل گئے۔ ان کو انھوں نے پرکھا، جانچا اور اپنایا۔ انھوں نے فلسفہ پر بھی عبور حاصل کیا۔ یہ وہ علم تھا کہ اس دور سے پہلے عرب فلسفہ تو بڑی چیز ہے اس کے نام سے آشنا اور واقف نہیں تھے۔

علماء کلام نے محسوس کیا کہ ان نئے علوم و مذاہب میں جن سے اب ترجمہ و تدوین کے ذریعہ ہماری قوم روشناس ہو رہی ہے ایسے امور بھی ہیں جو ہمارے دین و مذہب سے

نکراتے ہیں۔

چنانچہ فوراً شکلیں اسلام لنگر لنگوٹ کس کر میدان میں اتر آئے اور انھوں نے علمی عقلی اور استدلالی طور پر اپنے دین و مذہب کی تائید اور حمایت اور علوم جدیدہ کے مرموعات کا رد نہایت قابلیت اور جہارت کے ساتھ شروع کر دیا۔ انھوں نے ان علوم سے وہ تمام چیزیں لے کر اپنائیں جو دین کی حمایت و نصرت کے سلسلہ میں کام آ سکتی تھیں۔ انھوں نے یہ نہیں کیا کہ نئے علمی حریف کے سامنے سپر انداز ہو گئے ہوں بلکہ انھوں نے ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ خود حریف کے ہتھیاروں پر قبضہ کر لیا اور اسلحہ سے حریف پر ایسے ایسے وار کیے کہ وہ دنگ اور ششدر رہ گیا۔ انھوں نے ان علوم کو اس طرح قابو میں کیا کہ وہ ان کے آڑ کا رہ بن گئے۔ انھوں نے دین کا نہایت کامیابی کے ساتھ دفاع کیا اور فلسفہ کو بھی بے دینی کی سرحد سے نکال کر دین کے معیار پر لاکھڑا کیا۔ انھوں نے فلسفہ میں دین کا اور دین میں فلسفہ کا اس خوبی کے ساتھ پیوند لگایا کہ کہیں سے بھی کمزوری اور بے بسی کا ثبوت نہیں ملتا۔ مثلاً آپ دیکھیں گے کہ نظریہ معرفت کے سلسلہ میں جب وہ آغاز کلام کریں گے وہ بتائیں گے کہ یہ علم :

۱۔ یا تو ضروری ہے۔

۲۔ یا پھر مکتب

پھر وہ ”ضروری“ کی حسب ذیل قسمیں قرار دیں گے :

۱۔ وجدانیات

۲۔ حیاتیات

۳۔ بدیہیات

پھر وہ ثابت کریں گے کہ جزئیات میں جس طرح غلط کار ثابت ہوتی ہے۔ پھر

بدیہیات کے سلسلہ میں وہ مترضین کے اقوال پیش کر کے ثابت کریں گے کہ۔

عقل صحت و دلیل پر بھروسہ کر سکتی ہے اور جو نتیجہ اس سے مرتب ہوتا ہے اسے مانتی ہے لیکن اس کلیہ کو وہ اپنے دلائل سے غلط ثابت کریں گے وہ کہیں گے "نظر" کی دو صورتیں ہیں:

۱۔ نظر صحیح

۲۔ نظر فاسد

پھر وہ سوال کریں گے۔

"کیا نظر صحیح ہر معاملہ میں افادہ عظم کا سبب ہوتی ہے؟ کیا وہ مفید ہوتی ہے؟

اس کے بعد وہ وجود اور ماہیت کے بارے میں بحث کریں گے پھر وہ وجوب اور امکان کو زیر بحث لائیں گے۔ اس کے قدم و حدوث پر بات چیت کریں گے۔ پھر وحدت اور کثرت پر گفتگو کریں گے۔

پھر علت اور معلول کا مسئلہ چھیڑیں گے۔ پھر عرض اور جوہر، حرکت و سکون، زمان اور مکان، خلا اور جوہر فرد، صورت اور ہیولی اور اس طرح کے دوسرے بہت سے خالص فلسفیانہ مسائل کی وقت نظر سے جرح و تعدیل کریں گے اور اس طرح حریف کو اچھی طرح سے ہر طرف سے عاجز کر کے، تھکا کر کے، لا جواب کر کے، اپنا مقصد اور مدعا ثابت کریں گے غرض کہیں بھی وہ بے بس نہیں ہوں گے۔ ہاں حریف کو قدم قدم پر رنج کریں گے۔

معاملہ یہیں آ کر ختم نہیں ہو جاتا بلکہ وہ — جیسا کہ ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں وضاحت کے ساتھ کہا ہے — حریف کے افکار و انداز پیش کر کے اس کی دلیلوں سے اپنی دلیل ثابت کریں گے اور اپنا لوہا اس سے منوالیں گے۔

دین کا معاملہ ایسا ہے کہ اس کا تعلق دلیل سے اتنا نہیں جتنا اطمینان سے ہے نفس انسانی کی بہ کچھ مرشدی ہے کہ جس چیز میں اسے راحت ملتی ہے اس سے وہ مطمئن ہو جاتا ہے۔ لہذا وہ اولہ اور مناقشات کی طرف زیادہ متوجہ نہیں ہوتا۔ وہ ایسے احوال کا لذت چشیدہ ہو جاتا

ہے جس کی طرف صرف علم و نظر کے سہارے رہ نہائی نہیں ہو سکتی۔

یہی وجہ ہے کہ متکلمین اسلام دلائل عقلی ہی پر سارا دار و مدار نہیں رکھتے بلکہ وہ جتنی اہمیت دلائل عقلی کو دیتے ہیں۔ اتنی ہی ان کی نظر میں دلائل نقلی کی بھی ہے تاکہ ہر طبقہ اور ہر حلقہ کے لوگ ان کے مافی الضمیر کو سمجھ سکیں۔ ان کے علم سے فائدہ اٹھا سکیں اور ان کی بات کی ماہیت اور حقیقت پر غور کر سکیں۔ خاص طور پر اہل تقویٰ اور اہل صلاح ان کے فکر و نظر سے جب مطمئن ہوتے ہیں تو زہد و تصوف کی راہ اختیار کر لیتے ہیں۔

تصوف کی اصل کیا ہے؟

سب کو چھوڑ کر گوشہ نشینی اختیار کر لینا۔ عبادت اور بیاضت کے لیے اپنے تئیں وقف کر دینا۔ زخارف دنیا سے اعراض اور دنیا کی زیب و زینت سے اجتناب۔ بن چیزوں سے نفرت جن کی طرف طبیعت بے تحاشا لپکتی ہے یعنی مال اور جاہ کی لذت! صوفیاء کے نزدیک معرفت نتیجہ ہوتی ہے طاعت اور اخلاص کا اور یہ طاعت و اخلاص نظریات عقلی اور مناقشات کلامی کے پابند نہیں ہوتے۔ ان کا قول ہے کہ انسان اور حیوان میں ماہ الامتیاز صرف ادراک ہے اور ادراک کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ علوم اور معارف کا ادراک

۲۔ ان احوال کا ادراک جو نفس کے ساتھ قائم رہتے ہیں۔ مثلاً حزن اور الم، راحت اور

مسرت وغیرہ۔

ان ادراکات کی نشوونما منحصر ہوتی ہے حسب ذیل چیزوں پر:

۱۔ مجاہدہ

۲۔ عبادت

۳۔ محاسبہ نفس

احوال و مقامات کی نشوونما صرف مجاہدات اور عبادات ہی کے ذریعہ ممکن ہے اور

مجاہدہ کرنے والا برابر مقامات معرفت لے کرتا رہتا ہے۔ وہ عبادات اور ریاضت کے بل پر مسلسل ایک مقام سے دوسرے مقام پر فائز ہوتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ مقام توحید اور مقام عرفان پر پہنچ کر اس کی نظر سے ایسے حقائق وجود گزرتے ہیں۔ جہاں کسی دوسرے کی نظر نہیں جاسکتی جہاں تک کوئی اور نہیں پہنچ سکتا۔

صوفیا کا یہ عقیدہ یہ بھی ہے کہ فاعل حقیقی سوا خدا کے اور کوئی نہیں ہے۔ اس گروہ میں جو لوگ زیادہ غالی ہیں وہ تو یہاں تک کہہ جاتے ہیں کہ:

”ولا موجود فی کل شیء الا اللہ“

یعنی: ہر چیز میں سوا خدا کے کوئی موجود نہیں

یہیں سے صوفیا کے ایک مشہور مسلک ”وحدت الوجود“ کا آغاز ہوتا ہے۔

اس مسلک کی رُو سے یہ سارا عالم صرف خیال ہی خیال ہے حقیقت نہیں۔ اس مسلک کے اعتبار سے انسان اور خدا ایک ہیں۔ یعنی جب ہر چیز میں موجود ہے اور جب خدا انسان میں موجود ہے تو انسان خدا میں پایا گیا۔ پھر دونوں میں فرق کیا رہا۔ نعوذ باللہ۔ جو خدا وہ انسان جو انسان وہ خدا۔

پہچان چہ منصور علاج کا قول تھا۔ ”میرے جبہ میں سوا خدا کے کچھ نہیں“

منصور علاج نے اسی خیال کو اپنے دو شعروں میں اس طرح بیان کیا ہے:-

”میں ہوں جو محبت کرتا ہے اور جو محبت کرتا ہے میں ہوں۔“

”ہم دور و رحیم ہیں جنہوں نے ایک بدن میں حلول کر لیا ہے۔“

”جب وہ مجھے دیکھتا ہے میں اسے دیکھتا ہوں۔“

”جب میں اسے دیکھتا ہوں وہ مجھے دیکھتا ہے۔“

صوفیا ذات الہی کے سوا کسی شے کا وجود تسلیم نہیں کرتے سوا نفس کے احوال شوقِ اہل و عہد کے جو صرف اللہ کے لیے مخصوص ہیں۔

نفس کی حقیقت صوفیا کے نزدیک صرف حالات ہیں یا لذت و الم کے شعور کی مختلف کیفیتیں اور قسمیں ان میں سب سے زیادہ رحم اور حُب ہے جو صرف خدا ہی کے لیے ہے۔
 بغیر اس "پس منظر" کے آپ "فکر عربی" کے جاہلی اور اسلامی دور سے واقف نہیں ہو سکتے تھے۔ وہ اسلامی دور جو چوتھی صدی ہجری کے وسط تک کا فرما ہے یہی وہ زمانہ ہے جب فارابی نے اس دنیا میں قدم رکھا۔

فارابی کون تھا؟

اس نے اپنے زمانہ پر کیا اثر ڈالا؟

اس کا فلسفہ کیا تھا؟

اس فلسفہ کے میزات کیا تھے؟

یہ سوال ایک جداگانہ بحث کا طالب ہے جس پر کسی مجلس میں گفتگو ہو سکتی ہے!

جنفی فقہ کی خصوصیات

بقول شبلی نعمانی اسلامی علوم مثلاً تفسیر حدیث، معاری ان علوم کی ابتدا اگرچہ اسلام کے ساتھ ساتھ ہوئی لیکن جس وقت تک ان کو فنون کی حیثیت نہیں حاصل ہوئی، وہ کسی خاص شخص کی طرف منسوب نہیں ہوئے۔ دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ندوین و ترتیب شروع ہوئی اور جن حضرات نے تدوین و ترتیب کی وہ ان علوم کے بانی مبنائی کہلائے۔ چنانچہ بانی علم فقہ امام ابو حنیفہ کہلائے۔ جس طرح ارسطو علم منطق کا موجد ہے، تو بلاشبہ امام ابو حنیفہ بھی علم فقہ کے موجد ہیں۔ امام صاحب کی علمی زندگی کا بڑا کارنامہ علم فقہ ہی ہے مگر یہ کہنا درست نہیں ہے کہ امام اعظم فقہ اسلامی کے بانی مبنائی یا موجد ہیں۔ اس لیے کہ خلیفہ ثانی حضرت عمر فاروقؓ اور دیگر کبار صحابہ مثلاً حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ حضرت عائشہؓ، حضرت زید بن ثابتؓ وغیرہ کی کوشش سے فقہ اسلامی کو فروغ حاصل ہوا۔ مگر بے شک ابو حنیفہ نے اس فن کو ارتقا تک پہنچایا۔ (سیرت نعمان)

اب ہمارے لیے ضروری ہے کہ مختصر طور پر علم فقہ کی تاریخ کا جائزہ لیں جس سے ظاہر ہو کہ یہ علم کب شروع ہوا اور خصوصاً یہ کہ امام صاحب نے جب اس کو حاصل کیا تب اس کی حالت کیا تھی۔ اس سوال کا جواب شاہ ولی اللہ دہلوی کی معرکہ الآراء تصنیف ”حجة اللہ البالغہ“ میں دیا گیا ہے۔ ”حضور صلعم کے زمانے میں احکام کی قسمیں نہیں پیدا ہوتی تھیں۔ آنحضرت صلعم صحابہ کرامؓ کے سامنے وضو فرماتے تھے اور کچھ نہ بتاتے تھے کہ یہ رکن ہے۔ یہ واجب ہے۔ یہ مستحب ہے۔ صحابہ کرامؓ

آپؐ کو دیکھ کر اسی طرح وضو کرتے تھے۔ نماز کا بھی یہی حال تھا۔ یعنی صحابہ کرام فرض و واجب کی تفصیل و تہتیت نہیں کیا کرتے تھے جس طرح آنحضرتؐ کو نماز پڑھتے دیکھا۔ انھوں نے اسی طرح خود بھی نماز پڑھ لی۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ نے آنحضرتؐ صلعم سے تیرہ مسائل دریافت کیے جو کہ سب کے سب قرآن میں موجود ہیں۔ البتہ جو غیر معمولی طور سے پیش آتے تھے۔ اُس پر آپؐ سے استفتاء کرتے۔ اور آپؐ جواب دیتے تھے۔

اُس حضرت صلعم کی وفات کے بعد فتوحات کو نہایت وسعت حاصل ہوئی۔ اور تمدن کا شعاع بھی وسیع تر ہونا گیا۔ واقعات اس کثرت سے پیش آئے کہ اجنباء و استباط کی ضرورت پڑی، اور اجمالی احکام کی تفصیل پر متوجہ ہونا پڑا۔ مثلاً کسی شخص نے غلطی سے نماز میں کوئی عمل ترک کر دیا۔ اب بحث یہ پیش آئی کہ نماز ادا ہوئی یا نہیں؟ اس بحث کے پیدا ہونے کے ساتھ یہ ممکن نہ تھا کہ نماز میں جس قدر اعمال نئے سب کو فرض کہہ دیا جاتا۔ صحابہ کرام کو تفریق کرنی پڑی۔ کہ نماز میں کتنے ارکان فرض و واجب ہیں۔ کتنے سنون اور مستحب اس تفریق کے لیے جو اصول قرار دیے جاسکتے تھے ان پر تمام صحابہ کرامؓ کی آرا کا متفق ہونا ممکن نہ تھا۔ اس لیے مسائل میں اختلاف آ رہا ہوا۔ اور اکثر مسئلوں میں صحابہ کرام کی مختلف آرا قائم ہوئیں۔ بہت سے ایسے واقعات بھی پیش آئے کہ آنحضرتؐ صلعم کے زمانے میں ان کا عین و اثر بھی پایا نہیں گیا تھا۔ صحابہ کرام کو ان صورتوں میں استنباط و تفریع عمل النظیر قیاس سے کام لینا پڑا۔ ان اصول کے طریقے کیا نہ تھے۔ اس لیے ضروری اختلاف پیدا ہوئے۔ غرض کہ صحابہ کرام ہی کے زمانے میں احکام اور مسائل کا دفتر بن گیا اور جداجدا طریقے قائم ہو گئے۔ صحابہ کرام میں جن لوگوں نے استنباط و اجتہاد سے کام لیا، وہ مجتہد و فقیہ کہلائے۔ ان میں سے چار حضرات نہایت ممتاز تھے حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ۔ ان حضرات میں حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ زیادہ تر کو ذہن رہے۔ اور وہیں ان مسائل و

احکام کی زیادہ تر بیج ہوئی۔ اس تعلق سے کوہ فقہ کا دارالعلوم بن گیا۔ جس طرح کہ حضرت عمرؓ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے تعلق سے حرمین شریفین کو دارالعلوم کا لقب حاصل ہوا تھا۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ آنحضرت صلعم کی خدمت میں پورے چودہ سال رہے۔ اور آپؐ کی صحبت سے بہرہ ور ہوئے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ حدیث و فقہ میں کامل تھے اور آپؐ کا دعویٰ تھا کہ قرآن شریف میں کوئی ایسی آیت نہیں ہے جس کی نسبت میں یہ نہیں جانتا ہوں کہ کس باب میں اتری ہے، وہ کہا کرتے تھے کہ اگر کوئی شخص قرآن مجید کا مجھ سے بہتر عالم ہوتا تو میں اس کی خدمت میں ضرور حاضر ہوتا۔ آپؐ نے باقاعدہ طور پر حدیث و فقہ کی تعلیم کو فیس دینی شروع کی اور ان کی درس گاہ میں بہت سے تلامذہ کا مجمع رہتا تھا۔ جن میں چند حضرات قابل ذکر ہیں۔ مثلاً اسودہ عبیدہ بن جراح، علقمہ وغیرہ۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول تھا جس قدر علقمہ کی معلومات ہیں۔ میری معلومات اس سے زیادہ نہیں۔ اس سے زیادہ فخر کی بات کیا ہوگی کہ صحابہ ان سے مسائل دریافت کرتے آتے تھے۔ علقمہ کی وفات کے بعد ابوبکرؓ خنی مسند نشین ہوئے۔ اور فقہ کو بہت وسعت دی۔ یہاں تک کہ ان کو ”فقہ العراق“ کا لقب ملا۔ اور حدیث کے علم میں ”صیر فی الحدیث“ کہلائے۔ ان کے عہد میں مسائل فقہ کا ایک مختصر مجموعہ تیار ہو گیا تھا۔ جس کا ماخذ حدیث نبویؐ اور حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے فتاویٰ تھے۔ ان کے مرنے کے بعد ان کے شاگرد رضید حماد جانشین بنے۔ الحماؤ ۱۲۰ھ میں رحلت فرما گئے اور لوگوں نے ان کی جگہ امام ابوحنیفہؒ کو مسند پر بٹھایا۔ یہ لوگ اہل الرائے کہلائے۔

مدینہ منورہ میں حضرت ابوبکر صدیقؓ حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عائشہ صدیقہؓ جو اسرار شریعت کے راز داں تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جن سے بڑھ کر آل حضرت صلعم کے اعمال و سنن متبع و ائف کا کوئی دوسرا نہ تھا۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ جبرالامت تھے، حضرت ابوبکرؓ سے بڑھ کر حدیث کا کوئی دوسرا راوی نہیں۔ حضرت زید بن ثابتؓ جو کتاب وحی تھے ان سب درس گاہیں اسی شہر مدینہ میں آباد تھیں جن سے ہزاروں اشخاص وحی و سنت کے علوم کے ذرا

بن کر نکلے۔ ان کے شاگردوں میں فقہائے سبعہ - (۱) ابوبکر بن حارث - (۲) خارج بن زبید - (۳) قاسم بن محمد - (۴) سعید بن مسیب - (۵) عبداللہ بن عتبہ - (۶) سالم بن عبداللہ - (۷) سلیمان بن یسار بہت مشہور ہیں۔

صحابہ کرام کے بعد تمام فتاویٰ و مسائل اور مقدمات وقف کیا انہی کے فیصلوں سے طے پاتے تھے۔ ان کی مجلس اجتماعی اس عہد کی سب سے بڑی عدالت عالیہ تھی۔ فقہ مدینہ یعنی اہل حدیث انہی بزرگوں کی علمی مجالس کا نتیجہ تھی اور وہ پیشوا جن کا مسلک باقاعدہ مذہب کی صورت میں رواج پذیر ہوا۔ امام مالک ہیں جو اپنے فرقے کے سر تاج اور سر کردہ ہیں۔ اور ان کے بعد حضرت امام شافعیؒ کا اہم گرامی ہے۔ انہی بزرگوں کے مذاہب دنیا میں رائج ہوئے۔ ان کے بعد صکر بن قیاس کا طائف پیدا ہوا۔ جنہوں نے قیاس پر عمل کرنے کو سراسر لغو بتلایا۔ ان منکر بن قیاس کو مظاہر یہ کہتے ہیں۔ اس کا بانی داؤد بن علی تھا۔ امت میں تین مذہبوں نے زور پکڑا۔ یعنی حنفی، مالکی، شافعی، مگر اہل بیعت نے اپنی فقہ جدا گانہ مدون کی اور اس پر مذہب کی بنیاد رکھی۔ اسی طرح خوارج نے بھی اپنی فقہ علیحدہ ترتیب دی۔ بقول ابن خلدون، امام احمد بن حنبلؒ نے امام شافعیؒ کے بعد آپ کی جگہ لی۔ ان کے مقلدین کی تعداد بہت کم ہے کیوں کہ ان کا مذہب اجتہاد سے دور ہے اور اس کا اعتماد زیادہ تر روایات پر ہے۔

ہمارے خیال میں ابن خلدون کا یہ کہنا کہ حنبلی مذہب میں اجتہاد کی گنجائش نہیں رکھی گئی ہے بالکل بے بنیاد بات معلوم ہوتی ہے کیوں کہ حنبلی فقہ میں لوگ استدلال و استصحاب پر عمل کرتے ہیں جب کہ کسی مسئلہ میں انھیں نصوص نہ ملے۔

ابن خلدون کا یہ کہنا بھی درست نہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کو صرف سترہ احادیث یاد تھیں۔ علامہ بھی نے جو کہ تمام محدثین کے پیشوا اور امام سمجھے جاتے ہیں۔ حفاظ حدیث کے حالات پر ایک کتاب لکھ

ہے۔ اس کتاب میں کسی ایسے شخص کا حال نہیں لکھا جو علم حدیث کا بڑا امام نہ ہو۔ چنانچہ خارج بن زید بن ثابت کا ضمناً ایک موقع پر ذکر کیا ہے اور لکھتے ہیں کہ:-

”میں نے ان کو حفاظ حدیث میں اس لیے ذکر نہیں کیا کیوں کہ وہ قلیل الحدیث تھے۔“

امام ابو حنیفہ کے محدث ہونے کا اس سے زیادہ کیا ثبوت درکار ہے۔ جب حافظ ابو الحاس و دمشقی شافعی نے جو الکیمی بن معین بیان کیا ہے کہ ہم لوگ امام ابو حنیفہ سے مسائل میں بحث کرتے تھے جب ان کی رائے قائم ہو جاتی تھی تو میں اس وقت حلقہ درس سے اٹھ کر کوڑے کے محدثین کے پاس جاتا تھا۔ اور ان سے مسئلہ کے متعلق احادیث دریافت کر کے امام صاحب کی خدمت میں حاضر ہوتا تھا۔ امام صاحب ان حدیثوں میں سے بعض کو قبول کرتے تھے اور بعض کو رد فرمادیتے تھے جب میں نے ان سے پوچھا کہ آپ کو کیوں کر معلوم ہوا۔ تب آپ نے فرمایا کہ کوفہ میں جو علم ہے میں اس کا عالم ہوں۔

اب یہ بات بین و واضح ہو گئی کہ ابو حنیفہ علم حدیث کے بہت بڑے عالم تھے۔ اور ابن خلدون اور دیگر علما کا یہ کہنا درست نہیں کہ امام ابو حنیفہ کو سترہ احادیث ہی یاد تھیں۔

علاوہ ازیں جس بات نے امام ابو حنیفہ کو اپنے تمام ہم عصروں میں امتیازی حیثیت دی وہ اور چیز ہے جو ان سب باتوں سے بالاتر ہے یعنی احادیث کی تنقید اور بحال ثبوت احکام ان کے مراتب کی تفریق، روایت و درایت کا تجزیہ کرنا۔ تنقید اہل بیت و امتیاز مراتب میں امام اعظم کی تحقیق کی جو حد ہے۔ آج بھی ترقی کا قدم اس سے آگے نہیں بڑھتا۔ بقول ابن خلدون:-

”اہل عراق کے امام اور مذہبی پیشوا امام ابو حنیفہ ہیں۔ جن کا مقام فقہ میں اتنا اعلیٰ و ارفع ہے کہ کوئی اُن تک پہنچ نہ سکا۔ یہاں تک کہ ان کے ہم مشرب حضرات خصوصاً امام

۱۰ (حجة الله البالغة)

۱۱ (عقود المحمان)

مالک و امام شافعی کھلے اور واضح الفاظ میں کہہ گئے کہ فقہ میں ابوحنیفہ کا کوئی مثیل و نظیر نہیں۔“ (مقدمہ)

حنفی فقہ و حقیقت چار شخصوں یعنی امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام زفر، امام محمد بن حسن شیبانی کی آراء کا مجموعہ ہے۔ شیخین نے کئی مسئلوں میں امام ابوحنیفہ سے اختلاف کیا ہے کیوں کہ یہ لوگ مجتہد مطلق تھے۔ یہ حنفی مذہب بڑی تیزی سے تمام ملک میں پھیل گیا۔ علامہ ابن خلدون کہتا ہے:-

”امام ابوحنیفہ کے مقلدین کج عراق، ہند و چین، ماورالنہر اور بلاد عجم میں بکثرت پھیلے پڑے ہیں، ان کی کثرت کی وجہ دراصل یہ ہوئی کہ اوّل تو اس مذہب حنفی نے دارالاسلام عراق میں جنم لیا جس کو قدرتا مقبولیت عام نصیب ہوئی، پھر ان کے شاگردوں نے خلفاء عباسیہ کی صحبت میں رہ کر تالیفات کے انبار لگا دیے۔ اور شافعیوں کے ساتھ زبردست مناظرے رہے۔ اور اختلافی مسائل میں اچھی اچھی بحثیں ان کے قلم سے نکلیں۔ یوں وہ علم میں منجھ گئے۔ اور عمیق النظر بن گئے۔ اور جو کچھ ان کی فضیلت اور برتری تھی وہ منظر عام پر آ گئی۔ حنفیوں کے کچھ علمی کارنامے قاضی ابن العربی اور ابو ولید الباجی کے توسط سے مغرب میں بھی پہنچ گئے۔“ (مقدمہ)

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حنفی مذہب کو جو قبول عام نصیب ہوا، وہ دراصل حکومت کے صدرتے سے ہوا۔ ابن حزم جو اباب طاہر کے مشہور امام تھے۔ ان کا قول ہے:- ”وہ مذہبوں نے سلطنت کے زور سے ابتدا ہی میں رواج عام حاصل کیا۔ ایک امام ابوحنیفہ کا مذہب، کیوں کہ جب قاضی ابویوسف کو قاضی القضاۃ کا منصب ملا تو انھوں نے حنفی لوگوں کو عہدہ قضاۃ پر مقرر کیا۔ دوسرا امام مالک کا مذہب اندلس میں لیکن یا بن حزم کی ظاہر بینی ہے۔ امام ابوحنیفہ ۱۲۰ھ میں مسند اجتہاد پر بیٹھے اور قاضی ابویوسف نے ۱۷۰ھ کے بعد قاضی القضاۃ کا منصب حاصل کیا۔ کیوں کہ ان کے تقرر اور عروج کا زمانہ عباسی خلیفہ ہارون الرشید کے عہد سے شروع ہوتا ہے جو کہ ۱۷۰ھ میں تخت نشین ہوا

تھا۔ قاضی ابویوسف کے فروغ سے پچاس برس کا زمانہ گزر چکا تھا جس میں امام ابوحنیفہ کے مذہب نے قبول عام حاصل کر لیا تھا۔ اور ان کے بے شمار شاگرد قضاۃ کے عہدوں پر مامور ہو چکے تھے۔ اس کامیابی کو کس طرف منسوب کیا جائے۔ یہ ضروری ہے کہ قاضی ابویوسف کی وجہ سے امام ابوحنیفہ کے مسائل کو اور زیادہ عروج ہوا۔ لیکن مذہب کا اصل عروج قاضی ابویوسف کی کوششوں کا محتاج نہ تھا۔ امام فخر الدین رازی نے باوجود مخالفت کے تسلیم کیا۔ ”یعنی اصحاب الرائے کا مذہب قوی ہو گیا اور شہرت پکڑ گیا اور اس کی وقعت دلوں میں بہت زیادہ ہو گئی۔ پھر اس کے بعد امام ابویوسف و امام محمد بن حنفیہ کی شیبانی کو خلیفہ ہارون الرشید کے دربار میں رسائی حاصل ہوئی اس حنفی مذہب کی قوت بہت زیادہ بڑھ گئی۔ کیوں کہ علم اور حکومت دونوں مجتمع ہو گئے؟ اس کے علاوہ قاضی ابویوسف کا اثر خلیفہ ہارون الرشید کے زمانے تک محدود تھا۔“

دیر پا اور غیر منقطع کامیابی کس نے پیدا کی؟

یوں تو بعض ائمہ نے بھی اپنے عہد میں نہایت عروج حاصل کیا تھا۔ جیسے امام اوزاعی اپنی زندگی میں بلکہ زمانہ مابعد تک بھی تمام ملک شام کے امام مطلق تسلیم کیے گئے تھے۔ اور ان ممالک میں لوگ عموماً انہی کی تقلید کرتے تھے لیکن وہ ایک محدود اثر تھا جو بہت جلد لوگوں سے کم ہوتا رہا۔ ان واقعات سے صاف و واضح نتیجہ نکلتا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے مذہب میں ایسی خاص الخاص اور بنیادی خوبیاں ہیں جو دوسرے مذاہب میں نہیں ہیں۔

تمام بلاد اسلامیہ میں جن ائمہ کی فقہوں نے رواج پایا وہ صرف چار ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ۔

مسائل فقہ کی اشاعت کا سبب اگرچہ خود ان مسائل کی خوبی و عمدگی پر ہے۔ لیکن کچھ شبہ نہیں کہ اس امر میں واضح فقہ کے ذاتی رسوخ اور عظمت کو بھی بہت کچھ دخل حاصل ہے۔ ہمارے

نزدیک امام ابو حنیفہؒ کے سوا اور مجتہدین کی فقہ کی ترویج و اشاعت کا باعث زیادہ تر ان کی ذاتی خصوصیات تھیں۔ مثلاً امام مالکؒ مدینہ کے رہنے والے تھے جو نبوت کا مرکز اور خلفائے راشدین کا دار الخلافہ رہ چکا تھا اور لوگوں کو عموماً مدینہ اور ادبائے مدینہ کے ساتھ خلیص و عقیدت تھی اُن کا خاندان ایک علمی خاندان تھا اور ان کے چچا بہت بڑے محدث تھے۔ اور امام مالکؒ نے جب حدیث و فقہ میں کمال حاصل کیا تو یہ عارضی اوصاف اُن کی ذاتی قابلیت کا طرہ امتحان بن کر نمایاں ہوتے اور تمام اطراف و دیار میں ان کی شہرت کا سکہ جم گیا۔

امام شافعیؒ کو اور بھی زیادہ خصوصیتیں حاصل تھیں۔ مکہ معظمہ وطن تھا۔ والد صاحب کی طرف سے قریشی و مطہلی اور والدہ صاحبہ کی جانب سے ہاشمی تھے۔ آپ کے خاندان کا اعزاز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم نسبی تھی۔ یہ ایسی چیزیں تھیں۔ جن سے بڑھ کر حُسن قبول اور مرجعیت کے لیے اور کوئی کارگر آلہ نہیں ہو سکتا تھا۔

مگر امام ابو حنیفہؒ میں اس قسم کی کوئی خصوصیت نہ تھی۔ قریشی اور ہاشمی ہونا تو درکنار وہ عربی النسل بھی نہ تھے۔ خاندان میں کوئی ایسا شخص نہیں گندرا تھا۔ جو اسلامی گروہ کا مقتدا ہو تا۔ آباؤی پیشہ تجارت تھا۔ باوجود اس کے ان کی فقہ کا نام ممالک اسلامیہ میں اس وسعت اور ترقی کے ساتھ رواج پا یا لقیناً اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا طریقہ فقہ انسانی ضرورتوں کے ہدایت مناسب اور ہموار واقع ہوا تھا۔ اور بالخصوص تمدن کے ساتھ جس قدر ان کی فقہ کو زیادہ تر انہی ملکوں میں رواج ہوا۔ جہاں تہذیب تمدن نے زیادہ ترقی نہیں کی تھی۔ علامہ ابن خلدون اس بات کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ مغرب و اندلس میں بدویت غالب تھی اور وہاں کے لوگوں نے ترقی حاصل نہیں کی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اُن ممالک میں امام مالک کی فقہ کے سوا اور کسی کو فروغ نہ ہو سکا۔

حنفی فقہ جس میں امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ اُن کے تلامذہ و شاگردوں کے مسائل بھی شامل ہیں۔ اس نے کمال کا بہت بڑا قانون بلکہ بہت بڑا مجموعہ قوانین تھا۔ زمانہ مابعد میں گو علمائے حنفیہ نے اس پر بہت کچھ افتادہ کیا۔ اور جزئیات کی تفریع کے ساتھ اصول فن کو نہایت ترقی دی لیکن ایجاد

کے نامے میں جس قدر کسی فن کی حالت ہو سکتی ہے۔ وہ اس سے زیادہ نہیں ہو سکتی، جو کہ امام ابو حنیفہؒ کے عہد میں فقہ کو حاصل ہو چکی تھی۔ اس مجموعہ میں عبادات کے علاوہ دیوانی، فوجداری، تعزیری، لگان، مال نگداری، شہادت، معاہدہ، وراثت، وصیت اور بہت سے قوانین شامل تھے اس کی وسعت اور خوبی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ عباسی خلیفہ ہارون الرشید کی وسیع سلطنت جو سندھ سے ایشیائے کوچک تک پھیلی ہوئی تھی۔ انہی اصول پر قائم تھی اور اس کے عہد کے تمام واقعات اور معاملات انہی قواعد کی بنا پر فیصلہ ہوتے تھے۔

فقہ دو قسم کے مسائل پر مشتمل ہے۔ اول وہ مسائل جو شریعت سے ماخوذ ہیں اور تشریحی احکام کہے جاسکتے ہیں۔

دوم وہ احکام جن سے شریعت نے سکوت اختیار کیا ہے۔ اور جو تمدن اور معاشرت کی ضرورتوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ یا جن کا ذکر شریعت میں ہے لیکن تشریحی طور پر نہیں پہلی قسم کے مسائل کے لحاظ سے فقیہ کی حیثیت شارح و مفسر کی حیثیت ہے جس کے لیے مہارت زبان، واقفیت نصوص، قوت استنباط توفیق، متعارفات، ترجیح و لائق ہے۔ دوسرے قسم کے احکام کے لحاظ سے واضح فقہ ایک مفسر کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسلام میں بہت سے نامور بزرگ گذرے ہیں جو قرآن و حدیث کے عمده مفسر و شارح تھے۔ لیکن تعقیدانہ قابلیت سے مبرا تھے اسلام کے اس وسیع دور میں قدرت نے یہ دونوں قابلیتیں جس اعلیٰ درجہ پر امام اعظم میں جمع کر رکھی تھیں کسی مجتہد یا امام میں جمع نہیں ہوئیں۔

علم فقہ سے متعلق سب سے بڑا کارنامہ امام اعظم نے جو سرانجام دیا۔ وہ تشریحی اور غیر تشریحی احکام میں امتیاز کرنا تھا۔ ان حضرت صلعم کے اقوال و افعال جو سلسلہ روایت سے منضبط کیے گئے۔ ان پر بہت سے ایسے امور تھے جن کو منضبط رسالت سے کچھ تعلق نہ تھا لیکن بطور ایک اصطلاح کے ان سب پر حدیث کا لفظ اطلاق کیا جاتا تھا۔ فقہ کی توضیح میں ایک عام اور سخت غلطی ہوئی کہ لوگوں نے ان تمام امور کو شرعی حیثیت پر محمول کیا اور اس خیال سے ان پر مسائل اور احکام کی بنیاد قائم کی۔

حالانکہ وہ حدیثیں منصب شریعت سے علاقہ نہیں رکھتی تھیں۔ مثلاً اُن حضرت صلعم نے جو طب کے متعلق ارشاد کیں اور اسی قسم میں وہ افعال داخل ہیں جو حضور صلعم سے عادتاً صادر ہوئے نہ عبادتاً اور اتفاقاً واقع ہوئے نہ قصداً اور اسی قسم میں وہ حدیثیں داخل ہیں جو اُن حضرت صلعم نے اپنی قوم کے کمان کے موافق بیان کیں۔ مثلاً ام زرع کی حدیث، خزانہ کی حدیث، اور اسی قسم میں وہ امور داخل ہیں جو اُن حضرت نے اس وقت مصلحت جزئی کے موافق اختیار کیے۔ وہ سب لوگوں پر واجب العمل نہیں ہیں۔ امام صاحب کا ذہن اسی نکتہ کی طرف مستقل ہوا جس کی وجہ سے بہت سے مسائل مثلاً نسل جمعہ، نفاذ طلاق، تقسیم غنائم وغیرہ میں جو حدیثیں وارد ہیں۔ امام صاحب نے غیر تشریعی حدیثوں میں داخل کیا ہے۔ لیکن امام شافعیؒ وغیرہ ان احادیث کو تشریعی سمجھتے ہیں۔

خصوصیات

فقہ حنفی اصول کے عین موافق ہے اور وہ مسائل کے اسرار اور مصالح پر مبنی ہے۔ اس لیے امام طحاوی نے اپنی کتاب شرح معانی الآثار میں اگرچہ بعض مسئلوں میں امام ابوحنیفہ سے اختلاف کیا ہے لیکن اکثر مسائل کی نسبت مجتہدانہ طرز استدلال سے ثابت کیا ہے کہ امام اعظم کا مذہب احادیث اور طریق نظر و تدوین کے موافق ہے۔

اس کے برخلاف بقول فخر الدین رازی کہ امام شافعی کا مذہب عقل و قیاس سے بعید ہے ایک خاص سبب یہ تھا کہ دوسرے ائمہ جنہوں نے فقہ کی تدوین و ترتیب کی ان کی علمی ابتدا فقہی مسائل سے ہوتی تھی۔ مگر امام اعظم کی تحصیل علم کلام سے شروع ہوئی جس کی ہمارت نے اُن کی قوتِ فکر اور حدیثِ نظر کو نہایت قوی کر دیا تھا اور ان کا مناظرہ ہمیشہ معتزلہ سے رہتا تھا جو کہ عقلی دلائل و عقلی اصول کے پابند تھے۔ اس لیے امام صاحب کو بھی ان کے مقابلے میں انہی اصول

۱۴ شرح معانی الآثار۔

۱۵ مناقب الشافعی

سے کام لینا پڑتا تھا۔ اور متنازعہ فیہ مسائل میں مصلح و اسرار کی خصوصیتیں دکھائی پڑتی تھیں کہ شریعت کا ہر مسئلہ اصول عقل کے مطابق ہے۔ علم کلام کے بعد وہ فقہ کی طرف متوجہ ہوتے تو ان مسائل میں بھی وہ حجتی و حجتورہی۔ دوسری فقہوں میں معاملات و عبادات میں بھی ظاہر بینی کا خیال رکھا گیا ہے اور اس میں عقل کو دخل نہیں۔ مگر امام صاحب کے مسائل عموماً عقل کے موافق ہیں جیسے امام شافعی فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ ان اقسام سے باہر نہ جانے پائے۔ باقی رہا یہ امر کہ ان لوگوں میں سے سب کو دی جائے۔ بعض کو یہ امر مقتضائے وقت اور ضرورت پر موقوف ہے۔ امام اور حاکم وقت کے لحاظ سے جس کو چاہے انتخاب کر سکتا ہے۔

خفی فقہ بہ نسبت تمام اور فقہوں کے نہایت آسان اور سیر التعمیل ہے مگر اس کے برعکس اور ائمہ کے بہت سے احکام بہت سخت اور سیر التعمیل نہیں ہیں۔ اس امر کی بین مثالیں سرقہ کے احکام کے بارے میں حسب ذیل درج ہیں:-

دیگر ائمہ کے مسائل

امام اعظم کے مسائل

ایک اشرفی کا ربہ۔ امام احمد بن حنبل کے نزدیک ہر ایک کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

۱۔ نصاب سرقہ کم از کم ایک اشرفی ہے اگر ایک نصاب میں متعدد چوروں کا سا بھا ہے تو کسی کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

امام مالک کے نزدیک قطع ید ہے۔

۲۔ نادان بچے کا قطع ید نہیں

دیگر ائمہ کے نزدیک قطع ید ہے۔

۳۔ کفن چور پر قطع ید نہیں

دیگر ائمہ کے نزدیک قطع ید ہے

۴۔ زدمین میں سے اگر ایک دوسرے کا مال

چُرائے تو قطع ید نہیں۔

امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک قطع ید ہے

۵۔ قرآن مجید کے سرقہ پر قطع ید نہیں

فقہ حنفی کے قاعدے نہایت وسیع اور تمدن کے موافق اور عین دنیوی ضرورتوں کے مطابق ہیں۔ مثلاً امام شافعی تبہ کے لیے قبضہ کو ضروری سمجھتے ہیں۔ شفعہ ہمسایہ کو جائز نہیں رکھتے۔ تمام معاملات میں مستور الحال کی شہادت کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ گواہان نکاح کے لیے ثقہ ہونے کی ضرورت سمجھتے ہیں۔ ذمیوں کے باہمی معاملات میں بھی ان کی شہادت جائز قرار نہیں دیتے۔ یہ باتیں ان ممالک میں قابل عمل ہیں۔ جہاں تمدن نے ترقی و وسعت نہ حاصل کی ہو۔ مگر ترقی یافتہ ملکوں میں معاملات بالکل مختلف ہیں۔ بیچ و خرید کی صورتیں اختیار کر لیتے ہیں وہاں پر ایسے احکام کا قائل رہنا آسان نہیں یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے امام شافعی سے اختلاف کیا۔ مثال کے طور پر ہم صرف مسائل نکاح کا ذکر کرتے ہیں جو عبادات اور معاملات دونوں کا جامع ہے جیسے حرمت بالزنا کا مسئلہ ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ زنا سے حرمت کے احکام نہیں پیدا ہونے۔ مثلاً باپ نے کسی عورت سے زنا کیا تو بیٹے کا نکاح اس عورت سے جائز ہے۔ اور اگر کسی شخص نے کسی عورت سے زنا کیا، اور اس کی لڑکی پیدا ہوئی۔ تو خود وہ شخص اس لڑکی سے نکاح کر سکتا ہے۔ امام اعظم اس کے بالکل مخالف ہیں اور کہتے ہیں کہ اپنے نطفہ سے جو اولاد ہو گوزنا ہی سے ہوئی ہو اس کے ساتھ نکاح اور مقاربت کا جائز رکھنا بالکل اصول فطرت کے خلاف ہے۔

امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک عورت کو عاقلہ و بالغہ ہو نکاح کے بارے میں خود مختار نہیں بلکہ ولی کی محتاج ہے۔ اس کے برعکس امام اعظم کے نزدیک بالغہ عورت اپنے نکاح کی آپ خود مختار ہے۔ اگر نابالغی کی حالت میں ولی نے نکاح کر دیا تو بالغ ہو کر نکاح فسخ کر سکتی ہے۔ امام اعظم نے اس اصول کو نہایت قوت کے ساتھ ملحوظ رکھا ہے۔ انھوں نے طریقہ انعقاد و تعیین مہر، ایقاع طلاق، انعقاد طلاق کے جو قاعدے قرار دیئے ان سب میں اصول سے کام لیا ہے مثلاً

دیگر ائمہ

امام اعظم

۱۔ جب تک فریقین کی حالت میں استقامت امام شافعی کے نزدیک حرام نہیں ہو طلاق دینا حرام ہے

- ۲۔ ایک بار تین طلاق دینا حرام ہے اور امام شافعی و احمد بن حنبل کے نزدیک کچھ اس کا مرتکب ماضی ہے مضائقہ نہیں۔
- ۳۔ مہر کی تعداد کسی حالت میں دس درہم سے کم نہیں ہو سکتی تاکہ مرد کو فسخ طلاق پر آسانی سے جرات نہ ہو۔

- ۴۔ جسمانی بیماری مثلاً برص وغیرہ فسخ نکاح امام شافعی و مالک کے نزدیک اُن وجوہ پر کا سبب نہیں ہو سکتا۔ فسخ نکاح ہو سکتا ہے لے
- امام شافعی کے نزدیک گواہان نکاح عادل ہونے چاہئیں ورنہ نکاح صحیح نہیں۔ ایسے عادل شخص کا ملنا بہت مشکل کام ہے اور امام شافعی کے نزدیک گواہ مرد ہونے چاہئیں۔ مگر امام غزالی کے نزدیک عورتیں بھی گواہ ہو سکتی ہیں۔

امام ابو حنیفہ نے ذمیوں کو جو حقوق دیئے ہیں دنیا میں کسی حکومت نے کبھی کسی غیر قوم کو نہیں دیئے۔ یورپ جس کو اپنے قوانین اور انصاف پر بڑا ناز ہے بے شک زبانی دعویٰ کر سکتا ہے لیکن عملی مثالیں نہیں پیش کر سکتا حالانکہ امام غزالی کے یہ احکام اسلامی حکومتوں میں عملاً نافذ تھے۔ سب سے بڑا مسئلہ قتل و قصاص کا ہے۔ امام غزالی کے نزدیک ذمیوں کا خون کھانا کے خون کے برابر ہے اور غلطی سے قتل کیا جائے تو جو خون بہا مسلمانوں کے قتل بالخطا سے لازم آتا ہے وہی ذمی کے قتل سے لازم آئے گا جس پر شافعیوں نے احناف کو طعنہ دیا۔ اہل ذمہ ہر قسم کی تجارت کر سکتے ہیں اور اُن سے اسی شرح سے ٹیکس لیا جائے گا۔ جزیہ جو اُن کی محفلت کا ٹیکس ہے اس کی شرح حسب حیثیت قائم کی جائے گی۔ مفلس شخص جزیہ کا باقی دار ہو کر مر جائے تو جزیہ ساقط ہو جائے گا۔ ذمیوں کے معاملات انہی کی شرع کے مطابق طے ہوں گے۔

اس کے برخلاف امام شافعی کے نزدیک کسی مملکت نے اگرچہ عہد اُ کسی ذمی کو قتل کر دیا ہو تاہم وہ قصاص سے بری رہے گا۔ صرف دیت دینی پڑے گی۔ امام مالک کے نزدیک اگر ذمی تجارت کا مال ایک شہر سے دوسرے شہر لے جائے۔ ہر بار اُس سے ٹیکس وصول کیا جائے گا۔ فقہ حنفی کی ایک نمایاں خصوصیت نصوص شرعی کے موافق ہے۔ مثلاً امام اعظم کی امام باقر والی نفعت گو سب سے بڑی دلیل ہے۔ جیسے ابو حنیفہؒ نے فرمایا۔

”اگر میں قیاس کرتا تو کہتا کہ عورت کو زیادہ حصہ دیا جائے۔ کیوں کہ یہ صنف نازک ضعیف کو ظاہری قیاس کی بنا پر زیادہ ملنا چاہیے۔ مگر چون کہ آل حضرت صلعم کی حدیث موجود ہے جس میں عورت کو مرد کے مقابلے میں نصف حصہ بتلایا گیا ہے۔ لہذا میں نے مذکورہ حدیث پر عمل کیا۔“

امام اعظم تمام مسائل ”استحسان“ کے ذریعے حل کرتے تھے۔ یعنی جب کسی مسئلہ میں قیاس سے زیادہ قوی دلیل موجود ہو۔ یعنی قرآن و حدیث یا اجماع، تو فقہانے صریح قیاس ترک کر کے زیادہ قوی دلیل کے مطابق فتویٰ دیا۔ اور یہی استحسان کا مفہوم ہے۔

دوسرے اماموں نے تقدیری اور فرضی مسائل پر فتویٰ دینے سے انکار فرمایا۔ مگر امام ابو حنیفہؒ نے اپنے لایق و قابل چالیس شاگردوں کی مدد سے لاتعداد فرضی مسائل کے فتویٰ دیے ہیں جو کہ بہت بڑا گراں مایہ کار نامہ سمجھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مستشرقین امام اعظم کو *Islamic Lawyer* کہتے ہیں۔

اسلام اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ

ایک روایتی قصہ ہے کہ کہیں ایک دیوار تھی۔ دیوار اتنی لمبی اور اونچی تھی کہ اس کے دوسری طرف کچھ دکھائی نہیں دیتا تھا۔ لوگوں نے طے کیا کہ کسی شخص کو اوپر چڑھایا جائے تاکہ وہ دیکھ کر بتائے کہ دیوار کے دوسری طرف کیا ہے۔ خاص اہتمام سے ایک بہت لمبی سیڑھی بنائی گئی اور ایک شخص کو دیوار کے اوپر چڑھایا گیا۔ جب آدمی دیوار کے اوپر پہنچا اور اس پوزیشن میں ہو گیا کہ وہ ہر طرف کا حال دیکھ کر شے والوں کو بتائے تو ایک عجیب واقعہ پیش آیا۔ دوسری طرف نگاہ پڑتے ہی اس نے یکایک زور سے قہقہہ لگایا اور چھلانگ لگا کر دیوار کے اُس پار کو پڑا۔

اب دوسرا آدمی چڑھایا گیا۔ مگر جب وہ اوپر پہنچا تو وہ بھی قہقہہ لگا کر دوسری طرف کود پڑا۔ اسی طرح بہت سے لوگ چڑھائے گئے مگر جب سب کے سب قہقہہ لگا کر دیوار کے اس پار غائب ہو گئے اور دیوار کے دوسری طرف کا حال ادھر والوں کے لیے راز ہی بنا رہا۔

کچھ ایسا ہی حال آج کل ہمارے ان نوجوانوں کا ہے جو جدید تعلیم حاصل کرنے کے لیے مغربی طرز کی تعلیم گاہوں میں جاتے ہیں۔ یہ نوجوان امت مسلمہ کی امید بن کر جدید تعلیم کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ امت بجا طور پر ان سے یہ توقع باندھے ہوئے رہتی ہے کہ وہ مغربی فتنوں کو سمجھ کر اسلام کی طرف سے ان کا جواب فراہم کریں گے، وہ جدید تمدن افکار کے خلاف اسلام کے سپاہی بنیں گے

مگر ہوتا یہ ہے کہ جب وہ مغربی دنیا کو دیکھتے ہیں اور مغربی انکار سے آشنا ہوتے ہیں تو اس کے اتنے گردیدہ ہو جاتے ہیں کہ اس کا مقابلہ کرنے کے بجائے خود اس کی گود میں جا پڑتے ہیں۔ یہ تبدیلی یونیورسٹیوں میں جانے کے بعد ہی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور اگر خوش قسمتی سے ہمارا نوجوان یورپ اور امریکہ پہنچ گیا، تو اس کے بعد تو اس کا عالم ہی دوسرا ہو جاتا ہے اس کا حلیہ بدل جاتا ہے والدین نے اگر غلطی سے کسی مشرقی طرز کی خاتون سے شادی کر دی تھی تو اب اس کو طلاق دے کر کوئی ”میم صاحبہ“ لاکر گھر کی رونق بڑھائی جاتی ہے۔ پھر یہی نہیں بلکہ اس سے آگے بڑھ کر وہ نماز روزہ کو فرسودہ چیز سمجھنے لگتا ہے، اس کے عقائد بدل جاتے ہیں۔ اسلام کو وہ دورِ جدید کے اعتبار سے نظر ثانی کرنے کے قابل سمجھنے لگتا ہے، غرض اسلام اور مسلمانوں کو وہ مکمل طعہ پر مغربی سانچے میں ڈھالنے کا مبلغ بن جاتا ہے، وہ شخص جسے اسلام کا وکیل بننا چاہیے تھا وہ خود مغربی تہذیب کا وکیل بن کر اسلام پر حملہ کرنا شروع کر دیتا ہے۔

یہ ایک عجیب صورت حال ہے جس سے موجودہ زمانہ میں امتِ مسلمہ دوچار ہے۔ دیوارِ تہقہبہ کا روایتی قصہ تو محض افسانہ ہو گا۔ مگر آج ہم اسی نوعیت کی بلکہ اس سے زیادہ شدید نوعیت کی دوسری دیوارِ تہقہبہ سے دوچار ہیں ہمارے علماء نے مغربی طرز کی تعلیم کے خلاف جو شدید رویہ اختیار کیا، وہ بظاہر بڑا نامعقول معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ اسی دردناک انجام کا ردِ عمل ہے مجھے یقین ہے کہ اگر ہمارے نوجوان مغربی تعلیم کے بعد بھی اپنے ایمان و اسلام کو بچائے رکھیں تو ہمارے علما ان کے خلاف اپنے سارے اعتراضات واپس لے لیں۔ اور اگر کہیں ایسا ہو جائے کہ جدید تعلیم کی دیوار پر چڑھنا ہمارے نوجوانوں کے لیے دیوارِ تہقہبہ پر چڑھنا ہو بلکہ وہ کوہِ صفا کی بلندی پر چڑھنا ہو جہاں سے ہمارے پیغمبر نے دنیا کو حق کا پیغام دیا تھا تو ہمارے علماء جدید تعلیم کے مبلغ بن جائیں اور یورپ سے فراغت حاصل کر کے آنے والوں کا مذہبی اداروں میں استقبال کیا جائے۔

اس واقعہ کا سب سے زیادہ افسوسناک پہلو یہ ہے کہ مغربی تہذیب سے متاثر ہونے کی کوئی وجہ سلطنت کے سوا نہیں ہے۔ میں پورے اعتماد کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ اس قبیلہ میں کوئی ایسا

شخص موجود نہیں ہے جو اپنی مغربیت کی علمی، سائنسی، تاریخی یا مذہبی توجیہ پیش کر سکے۔ واحد چیز جس نے لوگوں کو مغرب کا فریفتہ بنا دیا ہے وہ ظاہر فریبی، سطحیت اور اتھلا پن ہے۔ اس کے سوا کوئی اور وجہ نہیں ہے جس کی بنا پر لوگ مغرب کی طرف بھاگے جا رہے ہوں۔

حال میں میری ایک پروفیسر صاحب سے گفتگو ہوئی۔ یہ ایم، اے ہیں اور جدید موضوعات کا کافی مطالعہ بھی ہے۔ انھوں نے کہا اس زمانے میں پرانے ڈھنگ کا اسلام نہیں چل سکتا۔ اسلام کو اگر باقی رہنا ہے تو اس کو جدید حالات کے لحاظ سے ڈھالتا پڑے گا۔

میں نے کہا۔ اس کی دلیل کیا ہے یعنی موجودہ زمانے میں وہ کون سے اسباب پیدا ہو گئے ہیں جن کی بنا پر یہ سوال اٹھ رہا ہے کہ ہم اسلام پر نظر ثانی کریں۔ انھوں نے جواب میں کہا۔ بہت سے ہیں۔ میں نے کہا کوئی مثال دیجیے۔ انھوں نے پھر کہا ہزاروں ہیں۔ میں نے مزید زور دے کر کہا آپ کوئی ایک ہی مثال بتائیے تاکہ اس پر متعین شکل میں غور کیا جاسکے۔

اس اعلیٰ تعلیم یافتہ بزرگ نے جو مثال دی اس کو سن کر آپ کو حیرت ہوگی۔ انھوں نے کہا مثال کے طور پر اس زمانہ میں لڑکے اور لڑکیاں چُست لباس پسند کرتے ہیں اور اس کا استعمال کثرت سے بڑھتا جا رہا ہے حالانکہ روایتی اسلام اس کا مخالف ہے پھر اسلام کیسے موجودہ زمانے کا ساتھ دے گا۔

میں نے کہا اس مثال سے کچھ ثابت نہیں ہوتا۔ کیوں کہ یہ صرف ایک رواج کی مثال ہے۔ رواج غلط بھی ہو سکتا ہے اور بدلتا بھی رہتا ہے۔ البتہ اگر آپ کسی سائنٹفک دریافت کی نشان دہی کر سکیں۔ جس کے بعد چست لباس پہننا ضروری ہو گیا ہو تو البتہ یہ ایک مسئلہ بن سکتا ہے۔ کیوں کہ اسلام پر نظر ثانی کی ضرورت حقیقت صرف اس وقت ثابت ہوگی جب آپ ایسی کوئی مثال دیں جس میں علمی دریافت کی بنا پر اسلام دور حاضر سے ٹکرا رہا ہو۔ آپ کو یہ سن کر تعجب ہوگا کہ موصوف نے اس کی کوئی مثال نہیں دی۔ اور اپنی سابقہ مثال کی اہمیت پر اصرار کرتے رہے۔ بالآخر جب میں نے اس کا بے وزن ہونا واضح کر دیا تو انھوں نے کہا۔

”آپ منطقی دلائل سے مجھے خاموش کر سکتے ہیں مگر حالات تو اپنی جگہ باقی رہیں گے۔“

میں نے کہا کہ میں جانتا ہوں کہ میری اس دلیل سے حالات نہیں بدل جائیں گے۔ مگر حالات کا موازنہ بالکل مختلف ہے۔ آپ دعویٰ ایک بات کا کرتے ہیں اور دلیل باتوں کی دیتے ہیں۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ موجودہ زمانے میں اسلام پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ ”تو علمی اعتبار سے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ موجودہ زمانے میں کچھ ایسے انکشافات ہوئے ہیں جنہوں نے اسلام کی صداقت جزوی یا کلی طور پر شبہ کر دی ہے جیسے کوپرنیکس کے مشاہدہ نے اسطو کے نظریات میں تبدیلی کی ضرورت پیدا کی یا آئن اسٹائن کی تحقیقات نے نیوٹن کے خیالات کو بدل دیا۔ میرا دعویٰ ہے کہ دودھ جدید نے اس مفہوم میں ہمارے لیے کوئی جذبہ پیدا نہیں کیا ہے۔ اگر آپ کے نزدیک ایسا کوئی مسئلہ ہمارے لیے پیدا ہوا ہے تو وہ آپ مجھے بتلائیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ علمی اعتبار سے اسلام کے لیے کوئی مسئلہ پیدا ہوا ہو۔ آپ کی دی ہوئی مثال اسی نوعیت کی ہے مگر اس طرح کی مثالوں سے ہمارے لیے جو مسئلہ پیدا ہوتا ہے وہ اسلام پر نظر ثانی کا نہیں۔ اس طرح کی مثالیں اس بات کی علامت ہیں کہ حالات کے اوپر اسلام کا کنٹرول ڈھکیلا ہو گیا ہے۔ اس لیے ضرورت ہے اسلام کو دوبارہ اس پوزیشن میں لایا جائے کہ وہ حالات پر کنٹرول کر سکے میں نے کہا کہ اگر آپ کے گھر میں کوئی لڑکا خفا ہو کر توڑ پھوڑ کرنے لگے تو آپ کیا کریں گے۔ کیا اس کی بنا گھر کے اندر نظم و نسق کے اصول کو بدل دیں گے نہیں، بلکہ آپ لڑکے کو پکڑیں گے اور راہ راست پر لانے کی تدبیریں اختیار کریں گے۔

اس گفتگو سے اندازہ ہوتا ہے کہ مغرب پسندی کے پیچھے کسی طرح سطحیت کے سوا، اور کچھ نہیں۔ اگر ہمارے نوجوانوں کے اندر نئے سیریت نکل جائے تو جدید تعلیم کے اندر سے ایک عظیم امکان برآمد ہو سکتا ہے۔ وہ یہ کہ مغربی تعلیم کو اسلام کی تقویت کا ذریعہ بنایا جائے۔ اس کے اندر فطرت کی دریافت سے جرقہ تپ پیدا ہوتی ہیں ان کو حاصل کر کے اسلام کو قوت پہنچائی جائے۔ اس کے جو تفکری فتنے اور علمی مغالطے ہیں، ان کو اسلام کی روشنی میں داہم کیا جائے اور مغرب کے مقابلہ میں اسلام کو ایک زیادہ بہتر تہذیب کی حیثیت سے پیش کیا جائے مغربی تعلیم کے ہتھیار سے ہم اسلام کو فتح مند بنا سکتے ہیں +

امام سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ

پچھلے دنوں میری نظروں سے جناب سفیان ثوری کی مطبوعہ تفسیر گزری جو مولانا امتیاز علی عرشی رام پوری (لاہورین رفعا لائبریری - رام پور) نے شائع کرائی ہے۔ مولانا نے اس پر بڑا کارآمد مقدمہ لکھا ہے اور امام ثوری کے حالات قلم بند کیے ہیں۔ اس کا ترجمہ ہدیہ ناظرین ہے۔ یہ کتاب حال ہی میں شائع ہوئی ہے۔ (محمد اسحاق)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عَمَّا وَنُسْتَعِیْنُهُ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِهِ الْکَرِیْمِ وَ عَلٰی اٰلِهِ وَ اَصْحَابِهِ وَ اَتَّبَعُهُ
جَمْعِیْنَ

مسئلہ روحی کا آغاز ان آیات سے ہوا ہے جو اس بات پر دلالت کناں ہیں کہ علم اور کتابت اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمتیں ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن پاک کی جو سب سے پہلی بیت پڑھی۔ وہ یہ ہے:-

اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِیْ خَلَقَ۔ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ۔ اِقْرَأْ وَ رَبُّكَ
لَا کُؤْمٌ الَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ۔ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ۔ (العلق ۱-۵)

پڑھو اپنے رب کے نام سے جس نے پیدا کیہ آدمی کو پھٹک سے بنایا۔ پڑھو اور تمہارا رب ہی

سب سے بڑا کریم ہے جس نے قلم سے لکھنا سکھایا آدمی کو سکھایا جو وہ نہ جانتا تھا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی حیاتِ مقدسہ میں اس بات کے لیے کوشاں رہے کہ اپنے ارشادِ تلامذہ کے لیے علم کے مخفی خزانوں کو کھول دیں۔ آپ نے ان پر شرفِ علم اور فضیلتِ کتابت کو واضح کیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جس قوم کی عظیم اکثریت آلِ حضرت کی بعثت کے وقت اُمتی اور اُن پڑھ لوگوں پر مشتمل تھی۔ وہ بہت ہی قلیل مدت میں زیورِ علم سے مزین اور جواہرِ حکمت سے آراستہ ہو گئی۔ یہ فضیلت اسے اس کتابِ مقدس کی خدمت کے صلے میں حاصل ہوئی جو دنیا اور عقبیٰ میں انسان کی نجات اور فوز و فلاح کی ضامن ہے۔ علاوہ ازیں اس کتابِ پاک میں ایک خوبی یہ ہے کہ یہ ادبیت کے ان اعلیٰ معیاروں پر پوری اُمتی ہے جو عربوں کا خاص حصہ ہے اور جس کی وجہ سے انھوں نے اپنے سوا دوسروں کو غبی قرار دے رکھا تھا۔ یہی وہ ادبی معیار اور پیمانے ہیں جنھوں نے ان کی عنانِ توجہ کو اس بات کی طرف موڑا کہ یہ اس کی حفظ و کتابت کریں، اس کے معانی کو غور و فکر کے زادیوں میں لائیں جس چیز کا حکمِ دینی ہے اس پر عمل پیرا ہوں، اور جس چیز سے روکتی ہے، اس سے رُک جائیں جو قصائد و اشعار عربوں کے لیے سرمایۂ افتخار تھے۔ قرآن کے نزول کے بعد وہ ان سے یک قلم دست کش ہو گئے۔ اور اس پورے پلندے کو انھوں نے ان شباطین کے منہ پر دے مارا جو زمانہ جاہلیت کے ابتدائی دور سے ہی ان کے ذہن و دماغ پر مرسم کیا کرتے تھے۔

یہ کتاب بابیک اور عمیق صفاتِ الہیہ کے اسرار و رموز کو اپنے دامنِ بابرکت میں سمیٹے ہوئے تھی۔ اخلاقِ عالیہ، ضوابطِ سیاسہ اور مضبوط و محکم تمدن کا بے نظیر مجموعہ تھی۔ گذشتہ استوں کے واقعات و حالات پر حاوی تھی، اور دنیا و آخرت میں فکرِ صحیح کی طرف رہنمائی کرنے والی تھی اس لیے ضروری تھا کہ اس میں ایسے مقامات بھی آئیں جن کی طرف اس نئی قوم کی عقل رہنمائی نہ کر سکتی ہو۔ سوال یہ ہے کیا انھوں نے ایسے پیچیدہ مقامات میں اپنی آرا و افکار کو ٹھونسے کی جرأت کی؟ بخدا ہرگز نہیں! بلکہ انھوں نے ان مقامات کو سلجھنے کے لیے آخرت

کے باپ عالی پر دستک دی۔ رضی اللہ عنہم۔

اللہ نے آپ کو یہ حکم دیا تھا کہ:-

لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ، اِنْ عَلَيْنَا جَمْعُهُ وَقِرَانُهُ فَاِذَا قُرِئَ اُنَا هُ فَاتَّبِعْ

قِرَانَهُ، ثُمَّ اِنْ عَلَيْنَا بَيَانُهُ - (النقیامہ - ۱۶-۱۹)

تم یاد کرنے کی جلدی میں قرآن کے ساتھ اپنی زبان کو حرکت نہ دو۔ بے شک

پڑھنا ہمارے ذمہ ہے جب ہم اسے پڑھ چکیں اس وقت پڑھے ہوئے کی اتباع کرو پھر بیشک اس کا ظاہر کرنا ہمارا مذہب ہے۔

ایسا بھی ہوا ہے کہ وحی الہی کے مشکل مقامات کی اللہ تعالیٰ نے خود تفسیر کر دی ہے، جیسا کہ آخر

آیت کا معاملہ ہے۔

حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ -

یہاں تک کہ تمہارے لیے ظاہر ہو جائے سفیدی کا ڈورا سیاہی کے ڈورے سے۔

اس کی تفسیر لفظ ”مِنْ الْفَجْرِ“ (البقرہ) پوچھ کر سے کی گئی۔ اس کی دوسری تشریح رسول اللہ

نے کی اور آیت کے اشکال کو دور فرمایا۔

دوسری آیت اس سے پہلے نازل ہوئی، مثلاً:

وَلَمْ يَلْبِسُوا اٰيَاتِنَا نَهْمًا بَظُلْمٍ -

جنہوں نے اپنے ایمان کو ظلم سے مخلوط نہ کیا ہو۔

کی تفسیر اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ (الانعام - ۱۳)

یقیناً بہت بڑا ظلم ہے۔

سے کی گئی

آں حضرت نے اپنے ان پاکیزہ الفاظ سے قرآن کی تفسیر کی جن کے بارے میں ہمارا عقیدہ یہ

ہے کہ اگر ان کی نسبت آپ کی طرف صحیح ہو تو ان کا درجہ وحی خفی کے برابر ہوتا ہے۔ ہر وہ چیز جو اللہ

اور اس کے رسول نے قرآن عزیز کی تفسیر و تشریح سے متعلق کہی، صحابہ نے محفوظ کر لی اور اسے شکر و

امتنان کے ساتھ تابعین سے بیان کیا - (مفتاح السعادة ۲/۴۰۲، ۴۰۵)

لیکن انھوں نے دو وجوہ سے ان روایات کو کتب و صحائف کی شکل میں جمع نہیں کیا - اول یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے :-

لَا تَكْتَبُوا عَنِّي وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَحْمِلْهُ (صحیح مسلم جلد ۲ ص ۵۳۸ طبع ۱۳۲۳ھ میری کوئی چیز نہ لکھو جس شخص نے قرآن کے سوا میری کوئی بات لکھی ہو وہ اسے حٹا ڈالے۔

دوسرے یہ کہ اُن حضرات کی برکتِ صحبت سے صحابہ کرام اپنے خلوص عقیدہ آپ کے قربِ عہد اختلافِ حوادث کی قلت اور مرجعِ ثقات کی وجہ سے علمِ شرع و احکام کی تدوین سے بے نیاز تھے حتیٰ کہ ان میں سے بعض حضرات تو کتابتِ علم کو بڑا سمجھتے تھے - (حاجی خلیفہ جلد اول ص ۳۳)

تابعین کا زمانہ

جب صحابہ کا زمانہ ختم ہو گیا، یا ختم ہونے کے قریب پہنچا تو تابعین کا دور آیا - اس زمانہ میں ہر طرف اسلام کی نشر و اشاعت ہو گئی تھی - صحابہ اقطارِ عالم میں پھیل گئے تھے - نئے نئے فتنے ابھر آئے تھے - فکر و رائے میں اختلاف پیدا ہو گئے تھے - فسادوں کی کثرت ہو گئی تھی، بڑے بڑے اہل علم مرجعِ خلافت بن گئے تھے - سوائے انھوں نے حدیث و فقہ اور علومِ قرآن کی جمع و تدوین کا آغاز کیا - (حاجی خلیفہ جلد اول ص ۳۳)

انھوں نے سب سے پہلے علومِ قرآن کو مدون کیا چنانچہ تفاسیر میں سے سب سے پہلی تفسیر ابو العالیہ رفیع بن مہران السیاحی (متوفی ۹۰ھ) کی ہے - یہ وہ بزرگ ہیں جن سے ربیع بن انس نے روایت کی ہے -

پھر جابر بن جبر (متوفی ۱۰۱ھ) کی تفسیر ہے -

پھر عطاء بن ابی رباح (متوفی ۱۱۴ھ) کی اور

پھر محمد بن کعب القرظی (متوفی ۱۱۷ھ) کی تفسیر ہے - (حاجی خلیفہ جلد اول ص ۲۲۷)

مفسرین کا گروہ چار مدار میں منقسم ہے -

پہلی جماعت مفسرین مکہ کی ہے جو حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے تلامذہ پر مشتمل ہے۔ عبداللہ بن عباسؓ اہل بیت محمدیہ کے سب سے بڑے ماہر قرآن ہیں۔ یہ ”جبر الامت“ کے لقب سے معروف ہیں۔ آنحضرت نے ان کے لیے ان الفاظ میں دعا فرمائی تھی:

اللّٰهُمَّ عَلِّمَهُ الْحِكْمَةَ وَتَاوِيلَ الْقُرْآنِ (الاستیعاب - جلد اول ص ۳۷۲)

اے اللہ! انہیں حکمت و دانائی اور تفسیر قرآن کا فہم عطا فرما۔
دوسری جماعت - مفسرین کوفہ کی ہے جن کو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے شاگرد ہونے کا شرف حاصل ہے۔ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے لیے حضورؐ نے یہ دعا کی تھی:-

من احب ان یقرء القرآن عضا کما انزل فلیقرأه علی قرأۃ ابن ام عبدہ - (الاستیعاب جلد اول ص ۳۷۳)

جو شخص صحیح قرآن پڑھنا چاہے وہ ابن ام عبدہ کی قرأت کے مطابق پڑھے۔
تیسری جماعت مدینہ منورہ کے مفسرین قرآن کی ہے۔ یہ حضرات اصحاب زید بن اسلم العدوی ہیں اور یہی وہ جماعت ہے جو قدما مفسرین کے پُر افتخار لقب سے ملقب ہے۔

تبع تابعین کا زمانہ

تابعین کے بعد تبع تابعین کا زمانہ آیا۔ انھوں نے اپنی جدوجہد اور مساعی کے رُخ کو اس مواد کے جمع کرنے کی طرف موڑا، جو آیات کی تفسیر کے سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اصحاب کرام اور تابعین سے مروی ہے۔ انھوں نے ان تینوں مدارس فکر میں جو اپنی مخصوص روایات کی وجہ سے زمانہ تابعین میں ممتاز تھا کوئی تفریق پیدا نہیں کی۔

انھوں نے علم تفسیر کو چھوٹی اور بڑی کتابوں کی صورت میں مدقن کیا اور ان کی تدوین باعتبار اس کے پہلی کتابوں سے زیادہ جامع تھی۔ اس باب میں زیادہ شہرت شعبہ بن حجاج (متوفی ۱۶۰ھ) بن سعید ثوری (متوفی ۱۶۱ھ) وکیع بن جراح (متوفی ۱۹۷ھ) سفیان بن عیینہ (متوفی ۲۰۸ھ) یزید بن ہارون (متوفی ۲۰۶ھ) اور اسحق بن راہویہ (متوفی ۲۳۸ھ) کو حاصل ہوئی۔

ان کی تفسیروں کا درجہ فضیلت

یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان کی کتابوں میں وہ تمام روایات موجود ہیں جو تفسیر قرآن کے بارے میں صحابہ اور تابعین سے مروی ہیں اور اس ضمن میں ان کے احتیاط کا یہ عالم تھا کہ آگ کے دہکتے ہوئے انگاروں پر تو چل سکتے تھے لیکن کتاب اللہ کے فہم و تفسیر میں اپنی رائے کو دخل نہیں ہونے دیتے تھے اس کی وجہ یہ نہیں کہ وہ فہم قرآن کی بصیرت نہیں رکھتے تھے یا اس کی خدمت سے دامن کشاں تھے، بلکہ اس کا اصل باعث اللہ کا یہ فرمان ہے :-

لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ بِكَ بِعِلْمٍ (بنی اسرائیل) جس چیز کا تمہیں علم نہیں اس کے پیچھے مت پڑا
نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے :-

من فسر القرآن برأيه فاصاب فقد اخطا

جس شخص نے اپنی رائے سے قرآن کی تفسیر کی، اگرچہ اس نے درست تفسیر کی تاہم اس نے یہ غلط کام کیا۔

آں حضرت کا یہ بھی ارشاد ہے :-

من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار

جو قرآن میں بغیر علم کے باتیں کرتا ہے وہ اپنا ٹھکانا دوزخ کو بنالے

علاوہ ازیں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا قول ہے :-

ای سماء تظلنی، والی ارض تغلنی لو قلت فی القرآن برأی

کون سا آسمان مجھے اپنے سایہ میں رکھے گا اور کون سی زمین مجھے پناہ دے گی۔ اگر میں

اپنے ارادہ درائے سے کام لینے لگوں۔

ان حالات میں ظاہر ہے اس پورے گروہ میں سے ہر ایک کی وہی تفسیر ہے جسے صحابہ و

تابعین نے سمجھا ہے یہ سرچشمہ ہدایت ہے اور اس طریق و نہاج کا خزانہ ہے جس نے دنیا میں

صحیح دعوت و تحریک کے لیے غور و فکر کی راہوں کو آسان کر دیا۔

لیکن افسوس یہ ہے کہ اس طبقہ عالیہ میں سے کسی کی تفسیر اور اس سلسلے کی کوئی کتاب بھی ہے

پاس موجود نہیں۔ اس ضمن میں زیادہ سے زیادہ جو چیز ہمارے ہاتھ آتی ہے وہ ابو جعفر بن جریر
طبری (متوفی ۳۱۰ھ) کی وہ تفسیر ہے جس میں انھوں نے ان کی اکثر روایات کو جمع کر دیا ہے۔ باقی
روایات دست برد نہ مانہ کی نذر ہو گئی ہیں۔ مگر میں تحدیثِ نعمت کے طور پر کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے
مجھ پر بہت بڑا احسان فرمایا ہے اور میرے لیے فخر کا دروازہ کھول دیا ہے یعنی میں نے رضا
لابری ری رام پور (ہندوستان) میں ایک چھوٹی سی قلمی کتاب دیکھی جو سفیان ثوری کے تفسیری
مواد کو اپنے دامنِ صفحات میں لیے ہوئے تھی۔ یہ وہی سفیان ثوری ہیں جنھوں نے کہا تھا:

سلو فی عن المناسک والقرآن . فانی بہما عالم

(الجرح - جلد ۲ - ص ۲۲۲)

مجھ سے حج اور قرآن کے مسائل دریافت کروائیں انھیں جانتا ہوں۔

میں اس عظیم الشان کامیابی پر اللہ تعالیٰ کا بہت ہی شکر ادا کرتا ہوں۔ میں اپنے اس دور
کے علما محققین کی مدد سے اس کی تصحیح اور ترتیب و تحشیہ میں مشغول ہو گیا۔ اور میں ایک طویل و
مسائل اور تھکادینے والی جدوجہد کے بعد اس قابل ہوا ہوں کہ بحث و تلاش کے ان نتائج کو
اپنے معاصر علما کی خدمت میں کتابی شکل میں پیش کر دوں۔ میں امید کرتا ہوں وہ عنایت و قبول
کی نظروں سے اس کا خیر مقدم کریں گے۔

اللہ ہی بہتر توفیق بہم پہنچانے والا اور مدد کرنے والا ہے اور وہی درجہ قبولیت بخشے اور بہتر

اجر عطا کرنے والا ہے۔

طلاق سکران

بھارت سے ایک استفتا آیا ہے جس میں یہ سوال کیا گیا ہے کہ سکران (جوشے میں ہو) کی طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟
جواب:

ا۔ حضرت عمر، عطاء، مجاہد، حسن، ابن سیرین، ابن مسیب، عمر بن عبد العزیز، سلیمان بن یسار، نخعی، زہری، شعبی، امام مالک، سیون بن ہران، حمید بن عبد الرحمان، قتادہ، سلیمان بن حرب ثوری، حسن بن جی، اوزاعی، ابن شبرہ وغیرہ اس کے قائل ہیں کہ نشے میں طلاق واقع ہو جائے گی۔
ب۔ حضرت عثمان، عکرمہ، طاؤس، ابن عباس وغیرہ نشے کی طلاق کو صحیح نہیں سمجھتے۔
ج۔ امام شافعی اور امام احمد، جابر بن زید وغیرہ سے دونوں طرح کے قول منقول ہیں۔
یہ تمام تفصیلات نصب الراية ج ۳ ص ۲۲۲ شائع کردہ مجلس علمی ڈھاکہ ایل ۱۳۵۷ھ میں موجود ہیں۔ اصل عبارت ملاحظہ ہو:

اخرج ابن ابي شيبة في مصنفه ان عمر اجاز طلاق السكران بشهادة نسوة
واخرج عن عطاء ومجاهد والحسن وابن سيرين وابن المسيب وعمر
بن عبد العزيز وسليمان بن يسار والنخعي والزهري والشعبي قالوا:

يجوز طلاقه واخرج عن الحكم قال: من طلق في سكر من الله فليس طلاقه بشئ ومن طلق في سكر من الشيطان فطلاقه جائز - واخرج عن عثمان انه كان لا يجيز طلاق سكران وان عمر بن عبد العزيز كان يجيزه حتى حدثه ابان بذلك - واخرج عن جابر بن زبد وعكرمة وطائوس كانوا لا يجيزونه - واخرج مالك في الموطأ عن سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار، سئلا عن طلاق السكران فقالا: - اذا طلق السكران جاز طلاقه وان قتل قتل - قال مالك وذلك الاصل عندنا -

مصنف ابن ابی شیبہ میں یہ روایت ہے کہ حضرت عمر نے عورتوں کی شہادت پر نشے کی طلاق کو نافذ قرار دیا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے عطاء، مجاہد، احسن، ابن سیرین، ابن مسیب، عمر بن عبد العزیز، سلیمان بن یسار، نخعی، زہری، شعبی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ حضرات بھی نشے کی طلاق کو نافذ قرار دیتے ہیں۔ پھر حکم کا قول نقل کرتے ہیں کہ:

”اگر نشہ اللہ کی طرف سے ہو تو اس حالت میں طلاق کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اور اگر شیطاں کی طرف سے ہو تو طلاق قاطع ہوگی۔“

حضرت عثمان سے یہ روایت نقل کی ہے کہ آپ سکران کی طلاق کو بے اثر قرار دیتے تھے۔ مگر عمر بن عبد العزیز اسے نافذ قرار دیتے تھے اور اس مسئلے پر ابان نے ان سے گفتگو کی۔ جابر بن زبد عکرمہ و طائوس کے بارے میں ابن ابی شیبہ یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ یہ حضرات ایسی طلاق کو نافذ نہیں قرار دیتے تھے۔ امام مالک نے موطا میں لکھا ہے کہ سعید بن مسیب اور سلیمان بن یسار سے طلاق سکران کے بارے میں دریافت کیا گیا تو دونوں نے کہا کہ سکران اگر طلاق دے تو یہ پڑ جائے گی اور اگر وہ قتل کرے تو اسے قتل کیا جائے گا۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہی بات صحیح ہے۔

پھر حاشیہ علی کی عبارت یہ ہے:

طلاق سکران

وفی المحدثی ج ۱ مشند وجودہ میمون بن مهران و حمید بن عبد الرحمن
وقتادہ و جابر بن زید و الثوری و الحسن بن حی و الشافعی فی احد قولہ
وقال مالک: طلاق السکران و جمیع افعاله جائزۃ الا الرقۃ و مراد
ابن قدامۃ فی المغنی ج ۸ ص ۲۵۴، والاوزاعی و ابن شبرمۃ و احمد
فی روایۃ و سلیمان بن حرب۔

محدثی ج ۲ ص ۲۱۱ میں ہے کہ میمون بن مهران، حمید بن عبد الرحمن، قتادہ، جابر بن زید
ثوری، حسن بن حی اور ایک قول کے مطابق امام شافعی بھی ایسی طلاق کو نافذ مانتے
ہیں۔ امام مالک کا کہنا ہے کہ سکران کی طلاق بلکہ اس کے تمام کام موثر و نافذ
ہوں گے بجز ارتداد کے۔ ابن قدامہ نے مغنی ج ۸ ص ۲۵۴ میں اوزاعی، ابن شبرمہ
اور ایک روایت کے مطابق امام احمد اور سلیمان بن حرب کے ناموں کا بھی اضافہ
کیا ہے۔

اب احادیث پر نظر ڈالیے تو یہ روایتیں ملتی ہیں:-

(۱) ان القلم مرفوع عن ثلاثہ: عن المجنون حتی یبرأ وعن النائم

حتى یستيقظ وعن الصبی حتی یعقل (ابوداؤد عن ابن عباس)

تین قسم کے آدمیوں پر شرعی گرفت نہیں۔ مجنون پر تندرست ہونے تک، سونے
والے پر جاگنے تک اور لڑکے پر عقل آنے تک۔

یہاں یہ بھی سن لیجیے کہ حضرت عمرؓ نے ایک پاگل زانیہ کو سزا دینے کا ارادہ کیا تھا۔ حضرت
علیؓ نے یہ روایت سنائی تو آپؓ نے سزا کا ارادہ ترک کر دیا۔

(۲) حضرت علیؓ کا یہ قول بخاری، ترمذی اور ابن ماجہ کی کتاب الطلاق میں موجود ہے کہ:

کل الطلاق جائز الا طلاق المعتوۃ

معتوہ کے سوا سب طلاقیں نافذ ہوں گی (معتوہ کے معنی ہیں نیم پاگل جو کبھی ہوش

میں ہو کبھی مجنون ہو جائے)

(۳) حضرت عثمان کا قول بخاری کتاب الطلاق میں یوں ہے :-

لیس لمجنون ولا لسکون طلاق (مجنون اور سکون کی طلاق کوئی طلاق نہیں)

(۴) حضرت عائشہ کا قول ابوداؤد کتاب الطلاق میں یوں ہے -

لا طلاق ولا عتاق فی غلاق

سخت غفے کی طلاق اور عتاق دونوں بے اثر ہیں (ابوداؤد نے غلاق کا مطلب غفہ

بتایا ہے)

(۵) حضرت عبداللہ بن عباس کا قول بخاری کتاب الطلاق میں یوں ہے :

طلاق السکون والمستکون لیس بجائز

نشے اور جبر کی طلاق درست نہیں۔

(۶) حضرت ابوہریرہ کا قول ترمذی کتاب الطلاق اور ابوداؤد کتاب الحدود میں یوں ہے :

کل طلاق جائز الا طلاق المعتوی والمغلوب علی عقله

معتوہ (نیم پاگل) اور مغلوب العقل کے سوا سب طلاقیں نافذ ہوں گی -

ان روایات میں جو چیز نقطہء ماسکہ کی حیثیت رکھتی ہے وہ ہے المغلوب علی عقله

یعنی جس کی عقل مغلوب ہو جائے۔

مغلوب العقل کی بہت سی صورتیں ہیں۔ سخت غفے میں، اچانک حادثے میں، فکر و رنج

میں، ہدیاء میں، جنون میں، انیند میں، بے ہوشی میں، سخت تکلیف میں، انسان بعض اوقات اس

طرح اپنے کو اس کھو بیٹھتا ہے کہ اس کی عقل کام نہیں کرتی اور اس وقت اس کا کوئی فیصلہ درست

نہیں ہوتا۔ بالکل یہی صورت اس وقت بھی ہوتی ہے جب انسان نشہ پی کر بدست ہو جاتا

ہے۔ انسان از خود پاگل ہو گیا ہو یا کوئی دوا کھا کر اپنے آپ کو پاگل کر لیا ہو، دونوں میں کوئی

فرق نہیں۔ اسی طرح کوئی مرض کی وجہ سے بے ہوش ہو گیا ہو یا کوئی دوا کھا کر بالقصد بے ہوش

ہو گیا ہو۔ دونوں نتائج کے اعتبار سے یکساں ہیں۔ یہی صورت اس وقت بھی ہوگی جب کسی نے دھوکے سے نشہ پی لیا ہو یا جان بوجھ کر نشہ پیدا کر لیا ہو۔ دونوں کا حکم از روئے نتائج یکساں ہی ہونا چاہیے۔ یہ الگ بات ہے کہ بالقصد اپنے کو یا گل یا بے ہوش یا بدست کرنے کی سزا اسے دی جائے گی لیکن اس مغلوب العقلی کی حالت میں جو نتائج ہوں گے ان میں خطا و عہد کا کوئی فرق نہیں۔ از روئے حدیث عقل آنے سے پہلے مجنون اور جاگ جانے سے پہلے سویا ہوا شرعی گرفت کا مستحق نہیں۔ کوئی وجہ نہیں کہ بدست کو اس کیلئے سے باہر شمار کیا جائے۔

جب ہم قرآن کریم کی طرف دیکھتے ہیں تو ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ اس نے طلاق کا جو نقشہ عمل (پروسیجر) بتایا ہے اس کا مقصد بے سوچے سمجھے طلاق دینے میں رکاوٹیں پیدا کرنا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ نکاح بھی سوچ سمجھ کر کیا جائے اور طلاق بھی غور و فکر کے بعد دی جائے۔ نیند، جنون، ہذیان، بے ہوشی یا سخت تکلیف کی مغلوب العقلی کی حالت میں اگر ایسا مجاب و قبول ہو جائے تو کیا وہ نکاح منعقد ہو جائے گا؟ کسی کو نشہ میں بدست کر کے نکاح پڑھا دیا جائے تو کیا وہ نکاح صحیح ہوگا؟ صحیح بات تو یہ ہے کہ ہوش و حواس اور ارادہ و نیت کو نکاح میں اتنا زیادہ دخل نہیں جتنا طلاق میں ہے۔ طلاق دینے کے لیے کتاب و سنت نے جو طریقہ بتایا ہے وہ یہ ہے کہ اگر زمین میں اختلاف ہو جائے تو دونوں میں مصالحت کرنے کے لیے دونوں فریق کی طرف سے ایک ایک حکم لیا جائے۔ وہ دونوں ہر ایک کا بیان سن کر مصالحت کی کوشش کریں۔ (تابعوا حکما من اہلہ و حکما من اہلہا ان یزیدا اصلاحاً یوفق اللہ بینہما) پھر یہ ارشاد نبوی ہے کہ طلاق احسن دی جائے یعنی طہر بلا وطنی میں ایک طلاق دے کر عدت تک چھوڑ دیا جائے۔ پھر قرآنی حکم ہے کہ دو گراہوں کی موجودگی میں طلاق دی جائے۔ (واشہدوا ذوی عدل منکم۔ دو عادل گواہوں کی موجودگی میں طلاق دو)۔

اور قرآنی حکم ہے کہ دورانِ عدت زوجین ایک ہی گھر میں رہیں اور اخراجات شوہر کے ذمے ہوں گے (واستکنوهن من حیث سکنتهن من وجدن کما تضراروهن للتضيقا علیہن)

پھر قرآنی تصریح یہ بھی ہے کہ اگر ایک طلاق کو موکد کرنے کے لیے اگر دوسرے طہرے طہی میں بھی ایک اور طلاق دے دی جائے تو اس کے بعد تیسرے طہر تک انتظار کیا جائے۔ اس طہر کے آنے سے پہلے یا تو رجوع کر لیا جائے یا (بغیر طلاق دیے) چھوڑ دیا جائے یعنی عدت ختم ہونے دی جائے۔ الطلاق مرتین فامساک بہما عرفا و تفسیرا باحسان (طلاق صرف دو ہیں اس کے بعد یا روک لینا ہے یا چھوڑ دینا)۔ یہ طلاق بائن ہو جائے گی جس کے بعد تجدید نکاح کا موقع باقی رہتا ہے۔

ذرا غور کیجئے۔ یہ تین قروء کی لمبی میعاد اور طلاق کا یہ طریقہ (پروسیجر) کیا محض اسی لیے نہیں کہ طلاق کسی فوری جذبے کے تحت نہ ہو بلکہ ہوش و حواس کی قائمی کے ساتھ ہو سوچ سمجھ کر مستقبل کے تمام نشیب و فراز اور عواقب و نتائج پر غور و فکر کرنے کے بعد کہاں کتاب و سنت کا یہ اندازہ اور کجائشے کی طلاق، جس میں اسے کچھ معلوم نہیں کہ طلاق وہ دے رہا ہے وہ رجعی ہے یا بائن یا بتہ ہے۔ بلکہ اسے یہ بھی معلوم نہیں کہ وہ طلاق دے رہا ہے یا نکاح پڑھا جا رہا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اسے نشے خوری کی سزا ملنی چاہیے لیکن اس کی سزا چالیس یا اسی ڈرے کی شکل میں ہونا چاہیے نہ کہ بیوی کی جذباتی صورت میں۔ یہ تفریق تو خود نشے سے بھی زیادہ بدتر کام ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مغلوب العقلی کی کو سی بھی شکل ہو اس میں طلاق کا مؤثر یا نافذ ہونا کوئی جاندار فتویٰ نہیں۔

ہم اس موقع پر ایک گزارش اور بھی کریں گے کہ جو حضرات ایسے نشے کی طلاق کو نافذ خیال کرتے ہیں وہ کم از کم اتنی عنایت ضرور کریں کہ اسے رجعی قرار دیں خواہ اس نے کی حالت میں کتنی ہی طلاقیں دی ہوں اس میں یہ امکان تو رہے گا کہ ہوش میں آنے کے بعد

رجوع کر سکے گا۔ یوں بھی واقعہ یہ ہے کہ تین طلاقیں بیک مجلس رجعی ہی ہوتی ہیں۔ مغلطہ نہیں ہوتیں۔ جیسا کہ ہم اپنے مقالات میں واضح کر چکے ہیں۔ ملاحظہ ہو: "اجتہادی مسائل"۔ اب رہا یہ کہ نشے کی حدود کیا ہیں تو فقہاء کے نزدیک نشے خوار پر شرعی تلخیر اس وقت نافذ ہوگی جب وہ زمین و آسمان اور مرد و زن میں تمیز نہ کر سکے۔ لہٰذا ۱۰۱۷۷۷ الحدود عن الشبهات (معمولی شہبہ پر بھی حدود کو ٹال جاؤ)

سزا سے بچانے کے لیے تو یہ شرط، کہ زن و مرد اور آسمان و زمین میں تمیز نہ کر سکے۔ بڑی حد تک مافی جا سکتی ہے لیکن طلاق کے باب میں اس حد تک جانے کی ضرورت نہیں۔ اس سے کم درجے کا بھی نشہ ہو تو طلاق کو غیر مؤثر ہی ہونا چاہیے۔ نشے کی آخری اور دمیانی حدود میں وہی فرق ہے جو جنون اور عتہات میں ہے۔ از روئے احادیث مجنون اور عتہات دونوں کی طلاق غیر مؤثر نہ غیر نافذ ہے۔ اسی طرح نشے کی آخری حد اور دمیانی حدود دونوں کی طلاق کو غیر مؤثر سمجھنا چاہیے۔

لطف کی بات یہ ہے کہ نابالغ کی طلاق کو ہمارے فقہاء غیر مؤثر مانتے ہیں تاکہ وہ عاقل نابالغ نہ ہو جائے اور بدست کی طلاق کو مؤثر تسلیم کرتے ہیں حالانکہ ایک نابالغ اگر بابت سے زیادہ عقل رکھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مغلوب العقل کا کوئی عقد بھی منعقد نہیں ہوتا نہ عقد بیع نہ عقد نکاح اور نہ طلاق۔ جنون یا عتہات میں، انید میں، بے ہوشی میں، ہذیان میں، بدحواسی میں (خواہ وہ اچانک حادثے کی وجہ سے ہو یا انتہائی غم و فکر یا شدید کرب، یا پاگل بنادینے والے غصے کے سبب سے ہو) کوئی خرید و فروخت کا سودا معتبر نہیں۔ اسی طرح مغلوب العقل کی حالت میں طلاق کو بھی غیر معتبر ہی سمجھنا چاہیے۔

یوں تو ہر مسئلے میں اختلافات موجود ہیں لیکن فیصلے کے لیے آخر کسی ایک کو ترجیح دینی پڑے گی۔ نشے کی طلاق کو مؤثر ماننے والے فقہاء بہت ہیں، لیکن فیصلے کے لیے آخر کسی ایک کو ترجیح دینی پڑے گی۔ نشے کی طلاق کو مؤثر ماننے والے فقہاء بہت ہیں لیکن میراثاتی

رجحان حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عائشہ، حضرت ابن عباس، حضرت ابو ہریرہ عکرمہ، طاؤس اور جابر بن زید رضوان اللہ عنہم اجماع کے فتاویٰ کی طرف ہے، یا امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے ان اقوال کی طرف ہے، جن میں وہ نشے کی طلاق کو غیر مؤثر تسلیم کرتے ہیں۔ میرے اس رجحان کی وجہ کتاب و سنت کا بتایا ہوا وہ طریقہ طلاق ہے جس سے بے سوچے سمجھے طلاق دینے کی نفی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ مغلوب العقل خواہ کسی وجہ سے ہو اس ہوش و حواس کے خلاف ہے جو تمام عقود کی جان ہے۔

اس سلسلے میں فقہاء کی کچھ مزید تصریحات بھی سن لیجئے۔ یہ کتاب الفقہ علی المذہب الاربعہ ج ۴ ص ۲۸ تا ص ۲۸ کا خلاصہ ہے۔

(۱) اگر کوئی جان بوجھ کر نشہ پیدا کرے تو اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن ازالہ مرض کے لیے استعمال کرے، یا یہ گمان ہو کہ اس مقدار سے یا اس چیز سے نشہ نہ آئے گا۔ لیکن آجائے تو اس کی طلاق نہیں واقع ہوگی۔

(۲) اگر ایسی نشہ آور چیز استعمال کرے جس کا استعمال گناہ ہے تو فان طلاقہ یقع علیہ زجر اولہ (طلاق زجر اول تو بیجا واقع ہوگی) اور اگر اس کا استعمال گناہ کے ضمن میں نہ آتا ہو تو طلاق نہیں ہوگی۔

(۳) ... اذا شرب حشیشاً وجئت جنونا تاما فان طلاقہ لا یقع۔ اگر حشیش پی کر مکمل پاگل ہو جائے تو اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

(۴) امام صاحب کا مسلک یہ ہے کہ جو نشہ استعمال کرے ہذیان بکنے لگے اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن اگر وہ اس حد تک پہنچ جائے کہ گویا پاگل ہو جائے۔ اور آسمان و زمین یا زن و مرد میں تمیز نہ کر سکے فانه لا یترتب علیہ وقوع الطلاق اتفاقاً۔ (تو بالاتفاق اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی)

نیز اگر کسی کو علم ہو یا شک ہو کہ اس چیز سے نشہ پیدا ہو کر عقل جاتی رہے گی تو

اس کی طلاق واقع ہوگی۔ لیکن اگر اس کو معلوم ہو یا ظن غالب ہو کہ اس سے اس حد تک نشہ نہیں پیدا ہوگا مگر پیدا ہو جائے تو اس کی طلاق نہیں واقع ہوگی۔ ہمیں ان تمام تعریحات کی روشنی میں از سر نو غور کرنا چاہیے کہ طلاق سکران واقع ہو جاتی ہے یا نہیں؟ ہم اپنے فہم کے مطابق اسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ سکران کی طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر ہوگی دوران عدت بہر حال وہ رجعی اور بعد عدت بائن ہوگی۔ مغلطہ کسی صورت میں نہیں ہوگی ÷

ازدواجی زندگی کے لیے اہم قانونی تجاویز !

مولانا شاہ محمد جعفر پھلواڑی

نکاح، جہیز، خلع، طلاق، کعدہ ازدواج، مفقود الخراج، ترکہ وغیرہ کے متعلق صحت مند اور مدلل قانونی تجاویز۔ موجودہ مسلم عائلی قوانین کا بیش تر حصہ اس کتاب کی روشنی میں بنایا گیا ہے۔

صفحات ۱۱۲ - ۱/۲۵ روپے

ادارہ ثقافت اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور

موئن جو دڑو

آج سے پانچ ہزار سال پہلے تک بھی انسان غاروں میں زندگی گزارتے تھے۔ اس کے بعد ہی انھوں نے مکانات بنا کر شہروں میں رہنا شروع کیا اور یوں تہذیب و تمدن کا دور شروع ہوا۔ سابق صوبہ سندھ کے مقام موئن جو دڑو میں کچھ عرصہ پہلے کھدائی کی گئی تو ایک ایسا شہر برآمد ہوا جس کی تہذیب اس دور کی دو تہذیبوں یعنی مہرہس دریاے نیل کی تہذیب اور سومیریا (آج کے عراق) میں دریاے دجلہ و فرات کی تہذیب سے ملتی جلتی ہیں۔

اس ”مردہ شہر“ کو محکمہ آثار قدیمہ کے آفیسر سر جان مارشل نے ۱۹۲۲ء میں دیاتے سندھ کے کنارے دریافت کیا تھا۔ اس کھدائی سے پہلے عام خیال یہ تھا کہ برصغیر پاک و ہند کی تاریخ آریاؤں کے حملے سے شروع ہوتی ہے، مگر موئن جو دڑو سے پتا چلتا ہے کہ یہاں کی تہذیب آریائی تہذیب سے کہیں پرانی ہے۔ اور آریاؤں سے پہلے اس خطے میں کئی تہذیبیں پھل پھول چکی ہیں یہاں کے کھنڈروں سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ اس شہر کا تمدن آریاؤں کے تمدن سے کہیں اونچا تھا۔ یہ البتہ ابھی تک معلوم نہ ہو سکا کہ یہ شہر کس طرح تباہ و برباد ہوا، وادعی سندھ کی تہذیب کے بارے میں معلومات اس شہر کی کھدائی سے ملتی ہیں۔ آخری کھدائی ۱۹۶۵ء میں ہوئی۔

آج سے پانچ ہزار سال پہلے دیاتے سندھ پر دو تہذیبیں ترقی پا رہی تھیں۔ ایک تو موئن جو دڑو میں جو کراچی کے شمال مشرق میں دوسو میل کے فاصلے پر واقع ہے اور دوسری شہر ہڑپہ میں جو کراچی کے شمال مشرق ہی میں چار سو میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ یہ دونوں شہر ایک ایسی سلطنت — جڑواں دارالحکومتوں کا کام دیتے رہے جس کا رقبہ ۵ لاکھ مربع میل تھا۔ یہ سلطنت بحیرہ عرب

نیشی شہر کے متوازی دیباے سندھ ایک میل کے فاصلے پر بنتا تھا۔ چنانچہ ہر مکان کو سیلاب سے محفوظ رکھنے کا انتظام تھا۔ گلی کو چے اور سڑکیں متوازی اور اینٹ بھی ہوئی تھی۔ بعض سڑکیں تیس فٹ چوڑی ہیں۔ شہر میں ایسی بد روئالیاں بھی ہیں جس کو اینٹوں سے ڈھانپ دیا گیا ہے جس سے ترقی یافتہ تمدن کا پتہ چلتا ہے۔ مکانات دو منزلہ ہیں۔ دروازے کھلے صحن کی طرف کھلتے ہیں۔ تمام کمرے ایک بڑے غلام گردش کی طرف کھلتے ہیں بعض گھروں کے باہر کوڑا کرکٹ ڈالنے کا انتظام ہے۔

کھدائی میں بچوں کے کھلونے جیسے بیل گاڑیاں ملی ہیں جس کے پتے گھومتے اور چلتے ہیں۔ اسی طرح چوڑیاں وغیرہ بھی برآمد ہوئی ہیں۔ پیمائش اور ناپ وزن کے لیے پالش شدہ پتھر کے باٹ نکلتے ہیں۔ آؤنار، ہستیا اور پتھر، تانبہ اور چاندی، کانسہ وغیرہ کے بنے ہوئے ہیں۔

مومن جو دڑو کے کھنڈرات سے جولاشیں ملی ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ سندھ کی قدیم ترین قومیں کول، سنقال، بھیل ہیں۔

مومن جو دڑو سے جو مہریں ملی ہیں ان کی زبان پڑھی نہیں جاسکتی۔ یہی وجہ ہے کہ سندھ کی سب سے پڑانی زبان کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں ہیں۔

۱۹۶۰ء میں وادی سندھ کی تہذیب کے بارے میں کھدائی سے نکلی ہوئی چیزوں کا عجائب گھر کھولا گیا۔ اس عجائب گھر کی دیوار پر مومن جو دڑو کے اس شہر کا تصوراتی خاکہ اتارا گیا ہے جو آج سے چار ساڑھے چار ہزار برس پہلے جیتی جاگتی حالت میں تھا۔

جولاشیں برآمد ہوئی ہیں۔ ان سے پتہ چلتا ہے کہ اس وقت کے لوگ درمیانہ قد و قامت کے تھے ان کے بال کالے تھے، سر لائے تھے، اخدو خال و گلش تھے۔ بعض ایسے مجسمے بھی برآمد ہوئے ہیں جن میں مرد اور عورت کے پستہ قد گھنگرے بال اور باہر نکلے ہوئے موٹے موٹے ہونٹ ہیں۔ عورتیں پنکے کی طرح اپنے بال سنواراتی تھیں۔ مرد تہمد یا انگوٹی باندھتے تھے اور عورتیں چھوٹے سائز کا لہنگا استعمال کرتی تھیں +

سات سو میل کے فاصلے پر تھی۔ اور اس میں ہزاروں قبے اور دیہات تھے۔ وادی سندھ سب سبز و شاداب تھی۔ اور یہاں گندم جو اور کپاس کے کھیت لہلہاتے تھے۔

پہلی کھدائی ایک بدھ ستوپا کے ٹیلے سے شروع کی گئی۔ یہ جگہ روہڑی سے سات میل دور تھی کھدائی کا سلسلہ ۱۹۲۸ء تک جاری رہا۔ اور اس سے جو معلومات حاصل ہوئیں۔ ان سے انسان کے تاریخ کے صفحات میں سفر کا دلچسپ حال معلوم ہوا۔

کھدائی پر ایک حیرت انگیز شہر دریافت ہوا جس میں چوڑی چوڑی صاف ستھری گلیاں ہیں۔ پختہ اینٹوں کے مکان ہیں۔ ڈریج کا اچھا انتظام ہے۔ اس شہر کا کوئی بڑا حاکم ضرور تھا جس کا ایک وسیع مکان پتہ دیتا ہے۔ اس کے علاوہ دو منزلہ ایسے مکان ہیں جن کے ساتھ غسل خانے بھی ہیں۔ یہاں ایسا انتظام بھی ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ عوام کو بھی پانی سرکاری طور پر فراہم کیا جاتا تھا اور نجی طور پر بھی۔ یہاں بدھوں کا انتظام بھی اعلیٰ تھا۔ ظروف سازی معیاری تھی۔ زیور بھی بنائے جاتے تھے، اور اذیہ بھی، کھدائی سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس شہر میں بیس ہزار سے لے کر پچاس ہزار تک کی آبادی تھی۔

شہر کے دو حصے تھے، بالائی اور نشیبی۔ بالائی حصہ ایک اونچے حصے پر بنایا گیا ہے جس کے اطراف اینٹوں سے بنی ہوئی مضبوط شہر بناہ فصیل تھی اور اس کے اندر مٹی کا بنا ہوا ایک مضبوط قلعہ چار سو فٹ لائنا، دو سو فٹ چوڑا تھا۔ چاروں طرف مستطیل مینار تھے اور داخلے کے کئی گیٹ تھے۔ قلعہ کے اندر کئی سرکاری عمارتیں اور ایک وسیع غسل خانہ یا حوض تھا۔ جس میں غالباً نہریں ہوسم ادا کی جاتی تھیں۔ حوض کے اندر جانے کے لیے سیڑھیاں بنی ہوئی ہیں۔ پبلک غسل خانے کے پیچھے کئی چھوٹے چھوٹے غسل خانے بنے ہیں جہاں پردے کا انتظام تھا۔

قلعہ کے مغربی جانب ایک گودام گھر تھا جس میں ہوا کے گزر کا معقول انتظام رکھا تھا۔ قلعہ کے وقت کسان فصلیں کاٹ کر چھکڑے پر لے آتے اور یہاں جمع کرتے، قریب میں آٹا پیسنے کا انتظام تھا۔

نغمہ توحید

مظہر الدین

قلندروں کی ازاں لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ	سرورِ زندہ دلاں لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
سکونِ قلبِ تپاں لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ	دوائے دردِ نہاں لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
فروغِ کون و کاں لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ	تجلیوں کا جہاں لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
ہے بے نیاز خزاں لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ	بہارِ باغِ جناں لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
بتوں سے دے گا ماں لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ	بنا و ضیفہ جاں لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
وہ خود ہے جلوہ نشاں لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ	وجودِ غیر کہاں لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
غریبِ شہر کے سینے میں ہے نہاں کوئی	فقیر کا ہے بیاں لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
یہی ہے میرا پتہ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ	یہی ہے میرا نشاں لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
جنوں مشاہدہ ذاتِ ذوالجلال میں ہے	خود ہے دم و مگد لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
نظر اٹھا کہ جمودِ حیات بھی ٹوٹے	پکارا نہ مزمزِ خواں لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
اسی لیے تو بتوں کی جہیں ہے خاک آلود	ہے میرے و صفیاں لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

دہلِ عظمتِ انساں حصارِ ملکِ یقین پناہ گلبِ ناناں کَا اِلَہِ اِکَا اللہ
 ہے میرا نعمۂ توحید لا شریک لہ ہے میری تابِ تاناں کَا اِلَہِ اِکَا اللہ
 اسی سے میری محبت کی شام ہے رنگین میری سحر کی ازاں کَا اِلَہِ اِکَا اللہ
 وہیں جمالِ مُرخِ یار کی تجسلی ہے جہاں ہے وجدِ کناں کَا اِلَہِ اِکَا اللہ

بہا کے آج لیے جا رہے منظرِ سر کو
 برنگِ سیلِ رواں کَا اِلَہِ اِکَا اللہ !

ہم مجاہد ہیں

محمد جعفر پھلوار دی

اے کے نام اللہ کا جب بے خطر جاتے ہیں ہم
فتح و نصرت ساتھ جاتی ہے جدھر جاتے ہیں ہم
کون کہتا ہے کہ بہر مال و زر جاتے ہیں ہم
فی سبیل اللہ جاتے ہیں اگر جاتے ہیں ہم
بحر و برہو یا فضا جب سامنا باطل کا ہو
ٹوٹ کر دشمن پر مثل شیرِ زر جاتے ہیں ہم
یہ حقیقت ثبت ہے تاریخ کے اوراق پر
جو کسی سے ہونہیں سکتا وہ کر جاتے ہیں ہم
زندگی بھی زندگی ہے موت بھی ہے زندگی
لاکھوں جی اٹھتے ہیں دنیا میں جو مر جاتے ہیں ہم
روح جب آزاد ہوتی ہے بدن کی قید سے
پھیل کر پھر فتنے دہے میں بکھر جاتے ہیں ہم
ہم تہی دامن سہی لیکن طفیلِ مصطفیٰ
بارگاہِ حق میں تحفے لے کے سر جاتے ہیں ہم
ہو گیا بھارت تو غارت نعرۂ تکبیر سے
بھاگ ہی جائیں گے غاصبِ خطہ کشمیر سے

موج بہار

دل کا ایک ایک زخم خنداں ہے
فعلِ گل کا یہ تجھ پہ احساں ہے
زیست دی ہے جو دردِ زیست بھی دے
یہ فائدہ بغیرِ عنوان ہے
قدسیوں کو بھی رشک تھا جس پر
نگِ انسانیت وہ انساں ہے
کس نے پردہ اٹھا دیا رخ سے
فرش سے عرش تک چراغاں ہے
شکوہ سنجِ حیات! پھول کو دیکھ !
گو ہے صد چاک پھر بھی خنداں ہے !
ہم نے شکوہ کیا تھا دنیا کا
کیوں تمہاری نظرِ پشیمان ہے ؟
عشقِ ازل ہی سے شاد کش ہے بہار
عُسن کی زلف کتنی پیچاں ہے

معارف الحدیث

تالیف مولانا محمد منظور صاحب نعمانی - در سہ جلد - شائع کردہ مکتب خانہ الفرقان لکھنؤ۔
لکھنؤ چھپائی اور کاغذ عمدہ۔

یہ احادیث نبویہ کا ایک جدید انتخاب ہے جو (بقول مولف) اس زمانہ کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کی ذہنی و فکری سطح کو پیش نظر رکھ کر مرتب کیا گیا ہے۔

فاضل مولف نے اپنی کتاب ”معارف الحدیث“ کو مشہور عالم مجموعہ احادیث مسیحی مشکوٰۃ المصابیح پر مبنی کیا ہے۔ اور جیسا کہ خود مولف نے اعتراف کیا ہے۔ انھوں نے صرف محدثین چند احادیث اصل یاخذ سے براہ راست لی ہیں اور باقی اکثر و بیشتر احادیث مشکوٰۃ شریف ہی سے نقل کی ہیں۔

طلبہ حدیث کے لیے مشکوٰۃ شریف جیسے مجموعہ احادیث کی ہمہ گیر افادیت میں کسے کلام ہو سکتا ہے جبکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ معروف و جامع مجموعہ طالب حدیث کو مغز حدیث سے روشناس کرانے کے لیے کافی سے بڑھ کر ہے، کیونکہ صاحب مشکوٰۃ نے اس بات کا نہایت کامیابی سے اہتمام کیا تھا کہ ان کا یہ انتخاب ”صحاح“ کی جامع تلخیص بھی ہو اور اس میں کوئی مکررات و زوائد بھی نہ رہ جائیں۔ بنابرین ہم وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ زیر نظر کتاب بھی یہ حیثیت مجموعی مشکوٰۃ شریف پر مبنی ہونے کے سبب سے اور بعض نئی خوبیوں کی حامل ہونے کی وجہ سے بھی طلبہ حدیث کے لیے نعمت غیر مترقبہ کا درجہ رکھتی ہے۔

مولف ”معارف حدیث“ نے اپنی کتاب میں مزید خوبیاں یہ پیدا کی ہیں کہ انھوں نے حدیثوں کو منوات کے تحت تقسیم کیا ہے جن کی مدد سے حدیث کا مقصد اور مرکزی نقطہ فوراً نمایاں ہو کر

طالب کے سامنے آجاتا ہے۔

نیز فاضل مولف نے بڑی محنت اور تحقیق سے حدیثوں پر نہایت کارآمد تمہیدی نوٹ بھی لکھے ہیں اور ان پر تشریحات بھی ایذا کی ہیں جن میں نہایت مفید معلومات بہم پہنچائے گئے ہیں۔

مولف نے احادیث کا ترجمہ نہایت شستہ، سلیس اور با محاورہ اردو میں کیا ہے۔ دینی کتابوں میں اس خوبی کا وجود خاص طور پر قابلِ داد ہے۔

علم حدیث کے میدان میں تحقیق و تدقیق کرتے رہنا اور اس میں حسبِ حالات مستحبات کے نئے نئے مجموعے تیار کرنا اور اس طور سنتِ نبویہ اور روایاتِ ملتِ مسلمہ کو زندہ کرنا اسلام کی تفہیم و تبلیغ بھی ہے اور ان بزرگوں کے نقشِ قدم کی پیروی بھی کہ جنہوں نے جمع و تدوین حدیث کے حق و حق میدان میں قابلِ رشک کارنامے سرانجام دیئے اور نتیجہً ہمارے لیے دینی و ثقافتی ورثے کے ایسے جواہر و لعل چھوڑ گئے جن کی مثال دیگر ادیان کے حامیان کی مساعی میں ڈھونڈے سے بھی نہیں ملتی۔ مولف "معارف الحدیث" نے انھی بزرگوں کے نتج میں یہ جدید مجموعہ تیار کیا ہے اس لحاظ سے مولف کی یہ سعی قابلِ صدمبارک باد ہے!

اس وقت ہمارے سامنے کتاب "معارف الحدیث" کی صرف تین جلدیں ہیں۔ مولف کا خیال ہے کہ کتاب پانچ جلدوں میں مکمل ہوگی۔ زیرِ نظر ہر سہ جلد اعتقادات و نظریات اور طہارت و عبارات ایسے مضامین تک ہی محدود ہیں۔ ان مباحث کے اپنی جگہ پر مفید و اہم سوچ میں تو کلام نہیں مگر یہ مستحبات زندگی کے عملی پہلوؤں اور معاملات اور حقوق و فرائض کے بارے میں کوئی معلومات بہم نہیں پہنچاتے۔ ممکن ہے کہ آگے چل کر فاضل مولف ان عنوانات کی طرف بھی توجہ فرمائیں اور اس کمی کو پورا کر دیں، کیونکہ دین اسلام کسی خشک ضابطے یا مجموعہ قوانین کا نام نہیں ہے۔ "اسلام" کی غرض و فائیت تو یہ ہے کہ توحید باری تعالیٰ کی حقیقت پر پختہ ایمان و یقین پیدا کر کے (مومنوں کو) ہندو و کفار و کردار میں خشیتِ الہی کے محبتے بنا کر کے،

حُسنِ عمل کے میدان میں اُترنے کے لیے تیار کرے۔ تاکہ یہ مردانِ راہِ خدا انسانِ ناجیوں کو پہنچانے کے انسان بنادالیں یعنی ایسے انسان جنہیں قرآن مجید کی اصطلاح میں ”مسلم“ کہا جاتا ہے، جو محبت و پیار سے اللہ کے دین کی تعمیل و تبلیغ محض رضائے الہی کے حصول کے لیے کریں۔ اور مسلمانوں کو فرقہ سازی اور فرقہ پرستی کی دلدل سے نکال لیں۔

کتاب کی پہلی دو جلدوں کی ابتداء میں بالترتیب مولانا حبیب الرحمن الاغلی اور مولانا ابوالحسن علی ندوی کے مقدمات درج ہیں۔ مذکورہ مقدمات میں حدیث کی اہمیت پر زور دیا گیا ہے۔

یہ بات بالکل صحیح ہے کہ نبی کریم سیدنا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن حکیم کو اہل سے آخر تک لوگوں کو سنایا، لکھوایا، یاد کروایا اور بخوبی انہیں سمجھایا۔ نیز آپ نے خود بھی اس کتاب عزیز کے جملہ احکام و تعلیمات پر عمل پیرا ہو کر دکھایا۔ غرض جان لیں کہ قرآن عظیم قابلِ عمل اور نتیجہ خیز ہدایت نامہ ہے، اور دو خالی لغافی ہی نہیں۔“

مذکورہ بالا بیان سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ آں سرور صلی اللہ علیہ وسلم کے حقیقی دینی غیر موضوع، اقوال و اعمال، قرآن مجید کی جتنی جاگتی تفسیر ہونے چاہئیں۔ چنانچہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے قول ”کان خلقہ القرآن“ میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا خلق عظیم قرآن مجید ہی کی تعبیر تھا، اور اب بھی ہے، بشرطیکہ آپ کی طرف منسوب شدہ اقوال و اعمال کی صحت کے متعلق کوئی شک و شبہ نہ ہو، اور نہ ہی ان میں آپ کی ذات گرامی پر کوئی کذب و افتراء کیا گیا ہو، کیونکہ کذب و افتراء کرنے والوں کا ٹھکانا جہنم ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوہ حسنہ اور حیاتِ طیبہ کے مختلف پہلوؤں پر زیادہ سے زیادہ بصیرت حاصل کرنے کے لیے آپ کے اقوال و اعمال کو تلاش کرنا اور ان کی چھان بین کر کے ان میں سے حقیقت اور غیر حقیقت کو علیحدہ علیحدہ کرنا، پھر اس تحقیقات کی باضابطہ تدوین

کر ڈالنا اور اس راہ میں جبار مصائب و محن کو خوشی خوشی برداشت کرنا یہ سب کچھ ہمارے بزرگوں کی ہمت کے عظیم المثال مظاہر ہیں۔ لہذا ان کارناموں پر ہمتنا بھی فخر کیا جائے وہ کم ہے۔ یقیناً ان کی یہ مخلصانہ، محققانہ اور عالمانہ کوششیں اور کاوشیں ہمارے لیے بھی کارآمد اور مفید ہیں اور عند اللہ بھی مشکور و ماحور ہیں، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ثابت شدہ، دیباغہ موضوع، اقوال و اعمال (جن کا تتبع کر کے صحابہ کرام نے اس عالم آب و گل میں نبی کریم کی موجودگی میں دنیا و آخرت کے انعامات حاصل کیے تھے ان سے اب جبکہ نبی کریمؐ اپنی طبعی عمر گزار کر گئے اس دنیا سے رخصت ہو گئے ہیں اب ماتحت قرآن حکیم استفادہ و افادہ کرنا حقیقت میں قرآن مجید ہی کی تبلیغ و تعمیل ہے جو مسلمان قوم کا بہ حیثیت قوم کے مقدس ترین فریضہ ہے۔

